

حاشیة الکفایة

استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی

بسم الله الرحمن الرحیم

حاشیه الکفایه

کاتب:

محمد حسین طباطبایی

نشرت فی الطباعهٔ:

مجهول (بی جا ، بی نا)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

حاشیه الکفایه

اشاره

سرشناسه : طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۶۰ - ۱۲۸۱

عنوان و نام پدیدآور : حاشیه الکفایه/ من مصنفات محمدحسین الطباطبائی

مشخصات نشر : [تهران].

وضعیت فهرست نویسی : فهرستنویسی قبلی

یادداشت : عربی

شماره کتابشناسی ملی : ۱۸۱۲۵

ص: ۱

الجزء الأول

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ الحمد للّه رب العالمين و الصلاه على سيدنا محمد و آله الطاهرين و سلم تسليما.

موضوعات العلوم

قوله «ره» موضوع كل علم و هو الّذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّه.

(۱) أقول كل مطلوب نظرى أعنى القضيه التى يصح إقامه البرهان عليها يجب ان يصح تعلق اليقين به و هو العلم المركب الّذى عرف بأنه العلم بان كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوه القريبه منه بأنه لا يمكن ان لا يكون كذا فالقضيه اليقينيه يجب ان يكون

المحمول فيها ذاتيا للموضوع كما يجب ان تكون كليه، و دائميه، و ضروريه على ما بين فى كتاب صناعه البرهان من المنطق.

ص: ۶

و نعنى بكون المحمول ذاتيا ان يكون نفسه موضوعا من غير ان يكون الموضوع فى الحقيقه شيئا آخر ثم ينسب حكمه إلى الموضوع لاتحاد ما بينهما و عنايه زائده، و هذا المعنى إذا أخذ بحقيقته كان مرجعه ان القضيه اليقينيه يجب ان يكون موضوعها بحيث إذا وضع وحده مع قطع النّظر عن كل ما عداه مما يصح ان يحمل عليه المحمول من الموضوعات كان ثبوت المحمول له بحاله، كقولنا: الإنسان متعجب فانا إذا وضعنا الإنسان و هو الموضوع ثم أغمضنا عن سائر الموضوعات المرتبطه به مما يصح حمل المتعجب عليها كالقائم، و القائد، و المتكلم، و منتصب القامه و الحساس، و المتحرك بالإراده و غيرها لم يوجب ذلك سلب المتعجب عنه و ذلك انه لو انتفى الحمل على تقدير انتفاء بعض ما عدا الموضوع صدق السلب على بعض التقادير فلم يتحقق العلم بامتناع جانب السلب فلم يتحقق يقين، و قد فرضت القضيه يقينيه هف و من هنا يظهر ان كل محمول يثبت لموضوع بواسطه امر آخر ليس عارضا ذاتيا له سواء كان كذلك بواسطه امر مساو للموضوع كما أثبته بعض المتأخرين من المنطقيين و غيرهم، أو غير مساو كالأعم، و الأخص، و إذ كان من الممكن ان يؤخذ موضوع القضيه مركبا مؤلفا من الموضوع الحقيقى، و ما يحمل عليه المحمول بواسطته أعنى مركبا من الواسطه و ذى الواسطه معا كان من الواجب فى الحمل الذاتى ان يصدق الحمل مع إثبات كل واحد واحد من الموضوع، و القيود المأخوذه فيه المتحده به.

ص: ۷

فقولنا: الإنسان المنتصب القامه متعجب لو كان موضوعه مجموع الإنسان المنتصب القامه؟ لم يكن من الحمل الذاتى فى شى ء لجريان برهان الخلف السابق فيه بعينه.

و هذا الكلام جار أيضا فى الاجزاء الذاتيه للموضوع أعنى الجنس و الفصل فكل جزء ذاتى يجب ان لا يتساوى حاله وضعا و رفعا بالنسبه إلى ثبوت محمول القضيه لموضوعها أعنى الجزء الباقى من الموضوع لجريان برهان السابق فيه بعينه. و من هنا ظهر ان العارض الذاتى يجب ان يكون مساويا لموضوعه، لا- أعم، و لا- أخص، اما الأعم فلو كان الموضوع أخص من محموله العارض الذاتى كقولنا الإنسان ماش كان الجزء الأخص من الموضوع يساوى وضعه رفعه مع فرض بقاء الجزء الأعم من غير عكس فالجزء الأعم هو الموضوع، و الجزء الأخص انما يتصف بالمحمول بواسطته، و مجموع الموضوع، و غير الموضوع ليس بالموضوع فيصدق نقيض القضيه و قد فرض الأصل يقينا هف.

نعم لو قيد المحمول فى مثل هذه الموارد كتقييد المشى بما يختص بالإنسان من الحصه الخاصه به من المشى عاد عارضا ذاتيا لموضوعه هذا.

و اما الأخص فلو كان الموضوع أعم من محموله العارض الذاتى كقولنا: الحيوان متعجب، كان فرض انتفاء بعض ما عدا الموضوع مع فرض بقاء الموضوع كفرض انتفاء الناطق، أو الإنسان مثلا

ص: ۸

موجبا لصدق جانب السلب، و قد فرض الإيجاب يقينا هف.

نعم لو ضم المحمول الأخص، و هو محمول نوع من أنواع الموضوع الأعم، و ما يقابله من محمولات ساير أنواعه على نحو الترديد بالقسمه المستوفاه كان المجموع عارضا ذاتيا للموضوع لمكان المساواه كقولنا: الحيوان اما متعجب، أو غير متعجب و المثلث اما قائم الزاويه، أو منفرجتها، أو حاد الزوايا.

فان قلت: ما ذكرته من استلزام ذاتيه المحمول للموضوع صدق الحكم مع فرض انتفاء ما عدا الموضوع مما يصح ان يكون موضوعا للمحمول من الأمور المتحده مع الموضوع منتقض بما كان من الموضوعات عله لثبوت المحمول لموضوعه فمع فرض انتفائه ينتفى المحمول و المفروض كونه عارضا ذاتيا كما فى قولنا: الإنسان ضاحك لأنه متعجب، و الحيوان ماش لأنه متحرك بالإراده فمع فرض انتفاء المتعجب، و المتحرك بالإراده ينتفى المحمولان، و قد فرضا ذاتيين لموضوعهما.

قلت: فرق بين انتفاء الحكم عن الموضوع مع بقاء المحمول على حاله لانتفاء واسطته، و بين انتفاء نفس وجود المحمول لانتفاء علته، و اللازم فى مورد العارض الذاتى، انتفاء الأول، دون الثانى فمن الممكن ان يحمل الضاحك على الإنسان مع الغفله عن المتعجب، أو مع فرض انتفائه كما إذا لم يعلم بعليته و ان كان انتفاء وجود المتعجب خارجا

ص: ۹

يلزمه انتفاء وجود الضحك لعليه بينهما.

و هذا بخلاف حمل الّذى فى قولنا: الميزاب جار لانتفائه مع الغض عن الماء، أو فرض عدمه فالحمل الذاتى لا يتوقف تحققه الا على فرض الموضوع الذاتى، و اما غير الموضوع فلا يختل برفعه فمن الممكن حينئذ ان يكون المحمول الذاتى محمولا ذاتيا لموضوع موضوعه، و الموضوع موضوعا لمحمول محموله الذاتى ثم يذهب ذلك صاعدا، أو نازلا إلى حدود بعيده كحكم النوع الأخير للنوع المتوسط، ثم العالى مثل الضاحك، و المتعجب، و الإنسان، و الحيوان، و النامى و هكذا، و كعرض العرض، ثم العرض، ثم الموضوع، مثل ذى الخطّ، و ذى السطح، و الجسم التعليمى، و على هذا القياس حتى ينتهى الأمر نازلا إلى محمول لا يتوقف عروض محموله عليه إلى موضوعه لتخصصه بوجود استعداد جديد لعروض عده محمولات أخر عليه لا موضوعه، و صاعدا إلى موضوع لا يتوقف عروض محموله عليه على موضوعه كذلك.

و ذلك بان لا يحتاج حمل المحمول على موضوعه إلى إثبات موضوع الموضوع كما ان وضع الجسم الطبيعى لحمل محمولاته عليه مما يحمل عليه من حيث التغير لا يحتاج إلى إثبات جوهريته و تركبه من الماده و الصوره، و كذا إثبات المقدار لحمل محمولاته الرياضيه عليه لا يحتاج إلى تصور موضوعه، و هو الجسم المادى بل يكفى فيه وضع المقدار بحسب مطلق وجوده أعنى الأعم عن الخارجى المادى،

ص: ۱۰

و الخيالىّ العارى عن الماده، و الموضوع فكل محمول واقع فى هذه السلسله المرتبطه من القضايا محمول ذاتى لكل موضوع

قبله، أو هو و مقابله على سبيل القسمه كما عرفت كذلك.

و حينئذ فالموضوع الأول الّذى ينتهى إليه المحمولات الواقعه فى هذه السلسله و هى جميعا أحواله، و عوارضه الذاتيّه المبحوثه عنها فيها و هذا المجموع هو الّذى نسميه بالعلم، و الموضوع الأول فيه هو موضوعه الّذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّه فقد بان من ذلك معنى العلم، و ان كل علم فله موضوع عام يبحث فيه عنه و يتمايز به عن غيره تمايزا ذاتيا أى فى حد نفسه، و يكون محمولات المسائل أعراضا ذاتيه بالنسبه إليه كما ان كل مسأله لمحمولها ذاتى لموضوعها هذا ملخص الكلام فى هذا المقام.

و قد عرفت ان المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضيه يقينيه يصح إقامه البرهان عليه، و ينعكس بعكس النقيض إلى ان القضايا التى ليست ذاتيه المحمول للموضوع فهى غير يقينيه، و لا يقوم عليها البرهان فما يقوم عليها البرهان من الأقيسه المنتجه لها ليس من البرهان فى شى ء هذا. ثم ان القضايا الاعتباريه و هى التى محمولاتها اعتباريه غير حقيقيه حيث كانت محمولاتها مرفوعه عن الخارج لا مطابق لها فيه فى نفسها إلّا بحسب الاعتبار أى ان وجودها فى ظرف الاعتبار، و الوهم دون الخارج عنه سواء كانت موضوعاتها أمورا حقيقيه عينيه بحسب

ص: ١١

الظاهر، أو اعتباريه فهى ليست ذاتيه لموضوعاتها أى بحيث إذا وضع الموضوع و قطع النّظر عن كل ما عداه من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه فى محله إذا لا محمول فى نفس الأمر فلا نسبه فالمحمول فى القضايا الاعتباريه غير ذاتى لموضوعه بالضروره فلا برهان عليها و لأن العلوم الباحثه عنها تشتمل على موضوعات يبحث فيها عن أعراضها الذاتيّه هذا.

لكن الاعتبار، و هو إعطاء حد شى ء، أو حكمه لآخر حيث كانت التصديقات المنتسبه إليه تصديقات و علوما متوسطه بين كمال الحيوان الفاعل بالإراده و نقصه على ما بيناه فى رساله الاعتبارات كانت هى بذاتها مطلوبه للتوسيط فطلب العلم بها أيضا غيرى مغيا بغايه، و غرض فالقضيه الاعتباريه كما انها مجعوله معتبره بالجعل الاعتبارى لغرض حقيقى يتوصل بها إليه كمجموع القضايا الاعتباريه المجعوله لغرض حقيقى، أو ما ينتهى إليه كذلك هى مطلوبه بالتدوين، أو للتعلم للتوصل إلى غرض حقيقى أو ما ينتهى إليه بتمييز الصحيح عن الفاسد كمجموع قضايا مدونه مسماه بعلم كذا لغرض كذا أو مطلوبه بغرض كذا فالتمايز فى العلوم الاعتباريه بالأغراض دون الموضوعات، و محمولات المسائل لا يجب فيها كونها ذاتيه بل الواجب صحه الحمل مع الدخل فى الغرض المطلوب.

فمن هنا يظهر ان لا ضروره تقتضى نفى الواسطه فى عروض محمولاتها

ص: ١٢

لموضوعاتها و لا اشتراط المساواه بين موضوعاتها و محمولاتها فيجوز كون المحمول فيها أعم أو أخص مطلقا من الموضوع أو أعم من وجه كقولنا: الفاعل مرفوع، و قولنا: الاسم يصير مبنيا لشبه الحرف، و قولنا: الصلاه واجبه إلى غير ذلك، و لا حاجه إلى ما تمحلوا به لدفع هذه المحاذير كما عرفت.

و من هنا يظهر أيضا ان لا ـ ضروره تقضى بوجود جامع فيها بين موضوعات المسائل، نعم ربما أذعنت العقلاء بين الأمور الاعتباريه المتحده فى الغرض بالنظر إلى وحده الغرض، و الغايه، و عدها من آثار ذى الغايه بوجود جامع واحد بينها يجمعها جميعا بحسب الموضوع غير انه ليس من الضرورى كون نسبه هذا الجامع مع كونه جامعا إلى افراده كون نسبه الكليات الحقيقيه إلى افرادها الحقيقيه كما سيجى ء بيانه.

قوله: هو نفس موضوعات مسائله: (١) هذا التعبير منه «ره» فى مقام العلاج لكون موضوع العلم غالبا أعم من موضوعات المسائل، أو أخص فيكون محمولات المسائل عارضه لموضوع العلم بواسطه امر أخص، أو أعم فتكون غريبه لا ذاتيه، و قد فسر العرض الذاتى بما لا ـ واسطه فى عروضه، و العلاج بأخذ موضوع العلم لا بشرط بالنسبه إلى موضوعات المسائل فيتحد معها وجودا، و يكون المحمول عليها محمولا عليه لاتحادهما وجودا بالحمل الشائع فيكون الملاک فى ذاتيه العرض كون عروضه

ص: ١٣

بلا واسطه اما فى نفس حقيقته، أو من جهه أخذ ذى الواسطه لا بشرط بالنسبه إلى الواسطه المساوى أو الأخص أو الأعم كما ذكره بعض شارحى كلامه وفاقا منه «ره» لبعض المحققين فى تعاليقه و أنت بالرجوع إلى ما قدمناه من الكلام تعرف وجه الخلل فيه فلا نطيل بالإعاده و اللّه اعلم.

قوله ره: ان تمايز العلوم بتمايز الأغراض: (١) قد عرفت حقيقه الأمر فى ذلک مما تقدم.

قوله ره: و إلّا لكان كل باب بل كل مسأله من كل علم علما على حده: (٢) محذور تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، هو ان موضوع العلم لا يزال يتخصص بتخصصات بعد أخرى حتى يتنزل إلى موضوع الباب ثم المسأله، و لا يزال يأخذ فى العموم حتى يتصاعد إلى أعم الأشياء، و هو الموجود من حيث هو موجود فاما ان يكون جميع العلوم علما واحدا و هو العلم الإلهى الباحث عن الموجود من حيث هو موجود، أو يكون كل مسأله علما برأسها هذا، و إليه أشار بقوله: بعد فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع و المحمول موجبا للتعدد كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد انتهى لكن الكلام حيث كان فى تمايز العلوم بفرض التمايز لم يذكر الشق الأول من المحذور بل اقتصر على الثانى فحسب.

ص: ١۴

قوله: لا ـ خصوص الأدله الأربعه: (١) الوجه فى هذا المقام ان يقال: ان قيام الضروره على ثبوت شريعه ذات أحكام تقضى بوجوب أخذ الناس بها. ثم قيام الضروره على كون التفهيم و التفهم فيها مثل التبليغ على الطرق التى بنى عليها العقلاء فى مخاطباتهم، و محاوراتهم توجب مساس الحاجه بالبحث عن الطرق المستعمله بين العقلاء فى استنباط أحكام القوانين الدائره بينهم ليصون العلم بها باستعمالها عن الخطأ فى الاستنباط لما عرفت ان الغايه فى العلوم الاعتباريه جميعا الاحتفاظ عن الخطاء فى كل منها بما يليق به كالصون عن الخطأ فى الأبنيه فى علم الصرف، و عن الخطإ فى الكلام فى علم النحو، و عن رداءه الكلام فى علم البيان، و عن رداءه الوزن فى علم العروض، و هكذا.

تعريف علم الأصول

فعلم الأصول هو العلم الباحث عن القواعد المقرره عند العقلاء لاستنباط الأحكام، و حيث كان الغرض من تدوينها الوصول إلى استنباط الأحكام الشرعيه فحسب فمباحثها مساويه لهذا الغرض و ان كانت فى نفسها أعم منه و هو ظاهر.

و من هنا يظهر ان كل مسأله منها فعندها مقدمه مطويه بها تتم النتيجه و هى ان الشارع جرى على هذا البناء و لم يردع عنه فيقال ان الأمر مثلا يدل على كذا عند العقلاء و لشارع بنى على بنائهم فهو

ص: ۱۵

يدل على كذا فى خطاباته و يقال: ان الأصل مثلا عند عدم الدليل كذا عندهم. و الشارع بنى عليه فهو كذا عنده، و من هنا يظهر أيضا ان المقدمه العقليه المحضه و بعباره أخرى البرهان غير مستعمل فى المباحث الأصوليه فى الحقيقه إذ العقلاء لا يبنون فى القضايا الاعتباريه المتداوله عندهم الا على أصول بناءاتهم من ضروره الحاجه أو اللغو، و اما القضايا الأوليه، و ما يتفرع عليها من النظريه فلا تنتج طلبا و لا هربا، و لا وضعا، و لا رفعا، و لا ما ينتهى إلى ذلک بل تصديقا بنسب حقيقيه نفس أمريه فافهم.

ذلک مضافا إلى ما تحقق فى محله: ان القضايا الاعتباريه، من حيث هى اعتباريه لا يقام عليها برهان و قد مرت الإشاره إليه و من هنا يظهر أيضا ان أحسن التعاريف تعريفه بأنه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه، التعريف بناء على تعميم الحكم الظاهرى و الواقعى و الوضعى و التكليفى و كون الحق حكما بوجه كما هو الحق.

قوله و ان كان الأولى تعريفه بأنه صناعه: (۱) وجه الأولويه ما ذكره بعد بقوله: بناء على ان إلخ بزعم عدم شمول التعريف الأول لذلک و قد عرفت ما فيه، و يرد على تعريفه أيضا انه تعريف بالغرض و هما غرضان اثنان و لازمه كون علم الأصول فنين اثنين، و هما فن مباحث الألفاظ، و فن الأصول العمليه، بناء على ما التزم به من دوران الوحده و التعدد مدار الغرض (فان قيل:) ان بين الغرضين جامعا و هو الوصول إلى الأحكام أعم من الظاهريه، و الواقعيه فيتحد الفن باتحاد الغرض، (قلنا:) على انه عدول إلى التعريف الأول

ص: ۱۶

مع أولويته بالاختصار ان كان وحده الغرض أو تعدده يتبع نظر العرف فالعرف يرى الغرضين المذكورين اثنين، و ان كان المتبع وجود جامع غرضى بين الغرضين و عدمه فجميع أغراض العلوم يجمعها غرض واحد و هو تحصيل الكمال النفسانىّ، و لازمه كون جميع العلوم علما واحدا، و من هنا يظهر ان ما أورده على القول بكون التمايز بالموضوعات مقلوب على نفسه.

مبحث الوضع

اشاره

قوله: الوضع هو نحو اختصاص: (۱) لا ريب ان انفهام المعنى من اللفظ أعنى المعنى الخاصّ من اللفظ الخاصّ بحسب أى لغه من اللغات ثم دوام ذلک و استمراره بعدم التخلف و الاختلاف يكشف عن نسبه بينهما و ارتباط لأحدهما بالآخر أو لا، و عن كون هذه النسبه ثابته غير متغيره ثانيا، لكن النسبه الثابته بينهما بحسب لغه و عند قوم مغفول عنها أو مجهول بحسب لغه أخرى و

عند قوم آخر و لو كانت نسبه خارجيه حقيقيه لم يختلف فى إثباته و نفيه الإفهام على ما هو الشأن فى الأمور الخارجيه الحقيقيه، فاذن النسبه الثابته بين اللفظ و المعنى الاعتباريه غير حقيقيه هذا.

ثم انا إذا تأملنا فى حال الإنسان بل كثيرا من الأنواع الحيوانيه وجدنا مسأله تفهيم ما فى الضمير من الضروريات التى تمسها الحاجه الأوليه من حيث الاجتماع و التقارن الّذى بينهم فهو من الاعتبارات العامه الأوليه يتلو اعتبار الاجتماع و الّذى يقضى به التأمل المجرد فى حال

ص: ١٧

الحيوانات الساذجه من حيث الإدراك و الاجتماع، و من فى تلوهم من الإنسان كالأطفال، و كذا فى الكشف عن الأمور المستحدثه، و كذلك فى استعمال أنحاء الإشارات و تشفيع الكلام بها ان أقدم التفهيمات ما يتعلق منها بالمعانى الموجوده تحت الحس بعرض المعنى نفسه على حس المخاطب و مع عدم إمكانه استعمال الإشاره أو إيجاد صوت عنده مع تعقيبه بما يريده من المخاطب، كما ان الواحد من الطيور إذا أراد تفهيم صاحبه ما يجب الحركه إليه أو عنه أخذ فى الصوت فيتوجه إليه صاحبه لمكان ضروره البحث عن علل الحوادث عند الحيوان ثم يعقب الصائت صوته بالحركه إلى الحبه مثلا فيدرك صاحبه ما كان يريد إدراكه إياه أو يهرب عن محذور مخوف منه فيدركه صاحبه فيفعل ما يفعل، فهذا أول ما يدل باللفظ على المعنى.

ثم ان الإدراكات الوجدانيه كالمحبه، و العداوه، و الشوق، و الكراهيه، و الشهوه، و الغضب، و غير ذلك على اختلافها توجب اختلافا فى الصوت بالضروره و هذا أول ما يحصل به الاختلاف فى الأصوات التى هى الألفاظ، و باختلافها يحدث الاختلاف، و الكثره اللفظيه فى تفهيمات الحيوان و الحيوان بوهمه مفطور على الانتقال من مجاور إلى ما يجاوره، و من ملازم إلى ما يلازمه و لو اتفاقا فبتكرر الوقوع يذعن الحيوان بالملازمه و ينتقل من الصوت الخاصّ إلى المعنى الخاصّ فى الجمله و يستدل به عليه، فالحيوان إذا سمع صوت رأفه استدل به

ص: ١٨

على معنى يناسب الأنس دون الوحشه و الفزع، و على هذا القياس، و عند هذا ينفتح الباب إلى الاستدلال إلى بعض المعانى الغائبه عن الحس، ثم انه يأخذ فى تفهيم المعانى الغائبه عن الحس، و أقدمها ما يمكن عرضه على الحس بواسطه حكايته، اما لكونه مشتملا على صوت فيحكى نفسه، و يعرض على الحس كأسماء الأصوات و يوجد فى اللغات على اختلافها شى ء كثير من أسماء الحيوان، و غيرها مأخوذه من الصوت الوجود عنده كالهدهد، و البوم، و الحمام، و العصفور، و الهر، و من الأفعال كالدق، و الدك، و الشق، و الكسر، و الصرير، و الدوى، و اما لكونه مشتملا على مقدار أو شكل يمكن حكايته، بالإشاره و لا يزال الوهم يتصرف فيها بتغييرها إلى ما هو أخف، و أسهل عند الطبع، و بتسريه حكمها إلى ما يناسبها، و يشاكلها حتى يتم امر اللغه بحسب ما يمس به الحاجه، فمن المحال ان يوضع لفظ لما لا حاجه إليه لمتكلم هاج، و كلما اشتق معنى من معنى لمسيس الحاجه اشتق من اسمه اسم للمعنى الثانى لمكان الاتحاد بينهما و لا ترادف، و كلما اتحد معنى مع معنى سبق اسمه إليه، و شمله و لا اشتراك.

ثم ربما نسيت الخصوصيات فعاد اللفظ مع اللفظ مترادفين كالإنسان و البشر أو اللفظ مشتركا لفظيا كالنون.

ثم ربما أوجب كثره الجماعه و الزحام بينهم جلاءهم و تفرقهم لأسباب تدعو إلى ذلك و انقطعت الروابط بينهما فبطلت وحده المعاشره

ص: ١٩

و الاجتماع بينهم فتغيرت اللهجه و خلت عن الفعل و الانفعال الاجتماعى و انجر الأمر بمرور الزمان إلى حدوث لغتين أو أكثر، هذا كله مما لا يرتاب فيه المتأمل الباحث فى أوضاع المجتمعين من الإنسان، و الحيوان، و التغيرات، و التطورات الواقعه فيها.

و يتبين بذلك ان الإنسان يتوصل إلى اللغات بوضع المعانى نفسها و عرضها على المخاطب أولا، ثم وضع الألفاظ فى محلها بالاعتبار بإعطاء حدودها إياها بحكم الوهم فتكون الألفاظ وجودات للمعانى بالعرض و يتوصل إلى الدلاله اللفظيه أولا بالدلاله العقليه، و هى دلاله الشى ء على نفسه، و لوازمه العقليه أولا، ثم الدلاله على ذلك بما يراه نفس الشى ء وهما، و ليس به حقيقه فاللفظ نفس المعنى، و دلالته عليه دلاله الشى ء على نفسه لكن فى ظرف الاعتبار و بحكم الوهم.

و لذلك ربما سرى بعض أوصاف أحدهما إلى الآخر من حسن، أو قبح أو خير، أو شر و من هنا يؤخذ جل باب التطير، و التفؤل كما يتطير، من الغراب لاشتقاقه من الغربه، و من شجره البان لأنه من البين، و الفرقه و العرب كانت تتشأم من العطسه لأنهم كانوا يتشأمون من حيوان يسمى عاطوسا فهذه و أمثالها صفات سرت من معنى إلى لفظ و منه إلى آخر ثم إلى معناه و ربما ذهب الأمر إلى غايات بعيده هذا.

و يتبين بذلك كله ان وضع جل الألفاظ باستثناء الاعلام الشخصيه وضع تعينى لا تعيينى و انما هو الإنسان مفطور على ذلك بفطرته الاجتماعيه.

ص: ٢٠

و به يظهر فساد ما قيل ان الوضع من قبيل التعهد حيث ان جعله الاختصاص بين اللفظ و المعنى و كون اللفظ وجودا للمعنى تنزيلا ممن يدعى انه واضع لا يؤثر شيئا بحيث يفهم منه كلما أطلق بل هو تعهد من المستعملين ان يطلقوا اللفظ عند إراده تفهيم المعنى كما هو كذلك فى وضع الاعلام الشخصيه هذا و وجه الفساد ان ذلك انما ينفى كون الواضع شخصا خاصا و ليس كذلك و انما هو الإنسان بفطرته الاجتماعيه و الاختصاص الوضعى انما يتحقق مع الاستعمال لكن فى رتبه متقدمه عليه.

و به يظهر أيضا فساد ما قيل انه من قبيل التعهد لكنه تعهد الواضع دون المستعملين بتقريب ان جعل الارتباط بين اللفظ و المعنى لو لا وجود المرجح فى البين ترجيح بلا مرجح و تخصيص الواضع و جعله لا يوجب أزيد من جعل المرجح و تحققه ثم جريان الاستعمال يوجب الاختصاص فحقيقه الوضع جعل اللفظ بإزاء المعنى و تعهده انه كلما تلفظ باللفظ أراد المعنى المعهود فباستعماله يتحقق الاختصاص ثم المستعملين الآخر يتبعونه فى ذلك و الكلام فيه كسابقه.

و به يظهر أيضا فساد ما قيل ان الواضع هو اللّه سبحانه لبطلان كلما قيل فى غيره و فسر بأنه سبحانه يلهم المتكلم بلفظ خاص عند

إراده معنى مخصوص و لا ـ بد ان يتم الإلهام فى جانب المتكلم بإلهام آخر فى جانب المخاطب و وجه الفساد انه لا يفيد فى تشخيص حقيقه الوضع

ص: ٢١

شيئا و البحث عن عله وجود اللفظ كالمعنى من حيث انهما معلومان فى الأذهان كسائر العلوم و هى جميعا غير مستنده إلى إراده العالم بها غير البحث عن حد الوضع فهذا القول اقرب إلى القول بذاتيته، دلاله الألفاظ منه بوضعيتها.

و من ذلك يظهر أيضا ان الدلاله باللفظ على المعنى لا ـ يتوصل إليه إلّا بدعوى الاتحاد بينهما فربما كان ذلك بدعوى كون اللفظ هو المعنى و ربما كان ذلك بدعوى كون اللفظ هو المعنى لكون معناه هو المعنى أى ان يكون الاتحاد أو لا بين المعنيين ثم بين لفظ أحدهما المتحد معه و المعنى الآخر و هذا هو المجاز.

و من هنا يظهر ان المجاز يدور مدار علاقه واحده و هو الاتحاد الادعائى بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى فيطلق لفظ الأول على الثانى أو تعطى نسبه الأول للثانى فحقيقه المجاز هو ادعاء الاتحاد بين المعنيين، أنفسهما أو بينهما من حيث النسبه فالذى فى إطلاق الأسد على الرّجل الشجاع دعوى الاتحاد بين المعنيين أنفسهما و الّذى فى جرى الميزاب لو كان من المجاز فى النسبه ادعاء ان نسبه الجريان إلى الميزاب هو عين نسبته إلى الماء فالمجاز بقسميه تحت نوع واحد و هو دعوى الاتحاد بين معنيى الحقيه و المجاز و العلاقه أيضا نوع واحد و هو دعوى الاتحاد المزبور.

و من ذلك أيضا يظهر ان الأقدم فى كل وضع هو الوضع الخاصّ

ص: ٢٢

ثم يتدرج إلى العموم بدعوى ان الفرد الثانى هو الفرد الأول ثم الثالث هو الثانى كما ان حصول العلم بالكليات و الارتقاء إليها من الجزئيات على هذا النحو أيضا.

قوله «ره» ثم ان الملحوظ حال الوضع اما يكون معنى عاما إلخ: (١) و قد أحسن التعبير فى مقام تفسير كلمه الوضع الواقع فى هذا التقسيم فانه يوهم تقسيم الشى ء إلى غيره فالمراد بالوضع فى المقسم هو المعنى الاصطلاحى و فى الأقسام غيره فافهم.

و كيف كان فقد عرفت كيفيه الوضع فى الألفاظ فانها بحسب الوضع الأولى الّذى دعت إليه ضروره الحاجه الاجتماعيه أوضاع خاصه كوضع الاعلام الشخصيه ثم قد ينتقل منها إلى الوضع العام اما بسرعه كما فى لفظ الإنسان و الحيوان أو بعد حين كالشمس و القمر و الميزان و القلم و قد لا ـ ينتقل لعدم تماس الحاجه فيبقى الوضع على خصوصه كبعض الاعلام الشخصيه فافهم و اما الأوضاع الغير الأوليه مثل أوضاع اللغات المتأخره فحالها حال التغيرات المتعاقبه للألفاظ و التطورات الطاريه عليها كالإعلال و الحذف و نحوهما و الجميع ظاهر بعد التأمل فيما قدمناه.

المعانى الحرفيه

قوله «ره» فقد توهم انه وضع الحروف و ما يلحق بها إلخ (٢) الّذى ينبغى ان يقال فى المقام هو ان الموجودات الخارجيه

ص: ٢٣

تنقسم بحسب نظر العقل إلى قسمين.

أحدهما ما يستقل بالوجود و من المعلوم ان العقل حيث كان شأنه تعقل الماهيات لا غير فغرض استقلال الموجود بالوجود عنده يلزمه بالضروره ان يكون له ماهيه معقوله يصح تلبسها بالوجود فيكون هذا المفهوم موجودا فى الخارج مثلا من غير حاجه فى تلبس المفهوم عنده إلى شى ء آخر سواء كان الوجود الخارجى بحسب نفسه محتاجا إلى وجود آخر من ماده أو موضوع أو عله أو لم يكن فكل ذلك حاجات الوجود الخارجى من حيث انه وجود خارجى و اما من حيث صدق مفهومه عليه بعد فرضه وجودا فى الخارج أو قيامه به حيث انه حده فلا يختلف حاله فمفهوم الإنسان و السواد لا يختلف حالهما بالنسبه إلى صدقهما على الإنسان و السواد الخارجيان و ان كان الثانى فى وجوده محتاجا إلى موضوع يقوم به و ينعته بخلاف الأول.

و ثانيهما ما يكون بوجوده رابطا بين موجودين من حيث انه رابط أى يكون عين الربط و هذا القسم بذاته واسطه بين شيئين و من المعلوم ان الواسطه من حيث انها واسطه لو كانت مستقله الوجود فى قبال الطرفين كانت ثالثتهما و محتاجه فى الارتباط بهما إلى واسطتين رابطتين أخريين و قد فرضت مربوطه بذاتها فيستحيل ان يكون لها ماهيه ملحوظه و حدها عند العقل إذ لو كانت كان اتصافها بالوجود بالاستقلال فكانت من القسم الأول هف.

ص: ٢٤

ثم البرهان قائم على ان هناك وجودات أخر غير مستقله الذوات قائمه بوجودات مستقله أخر غير قائمه بطرفين و لا متوسطه بين موجودين و هى المعانى النسبيه القائمه بالذوات مثل معنى الخطاب و التكلم و الغيبه و نحوها فهذه الوجودات جميعا أمور موجوده فى الخارج لكن لا- فى أنفسها بل فى غيرها أى ان ماهيه الغير يعرضها وجودها و يقوم به هذه الأمور الرابطه نحوا من القيام و إذ لا ماهيه لها فى نفسها فليست هى ذات حدود فليست بسيطه الذوات و لأمر كتبها و ليست لها أحكام فليست بكليه و لا- جزئيه و لا- عامه و لا خاصه و لا لهما نسبه مع شى ء بالعموم و الخصوص و التباين و التساوى إلّا بتبع الموجودات المستقله المقومه لوجودها كل ذلك لمكان ان لا ذات لها فى أنفسها هذا.

فان قلت هذه الأحكام التى ذكرت لها هى أحكام لها فى أنفسها فلها نحو ما من الاستقلال به يصح ان يلاحظ أحكامها فيها و تثبت لها فليست هى مع الموجودات المستقله المشابهه لها كالابتداء الاستقلالى و الانتهاء الاستقلالى متباينه بالذات غير متسانخه.

قلت هذه أحكام سلبيه بالسلب البسيط و لا يقتضى وجود الموضوع فان قلت نعم و لكن الموضوع المأخوذ فيها فى اللفظ و هو الابتداء الرابط أو الانتهاء الرابط مثلا يحكى بها عن تلك الوجودات الرابطه الخارجيه الغير المستقله فلها معان مستقله معقوله بالاستقلال و لا بد من اتحاد بين الحاكى و المحكى عنه على ان السلب البسيط يمكن

ص: ٢٥

تبديله إلى الإيجاب المعدول.

قلت الابتداء الآلى بمعناه الّذى تحت لفظه معنى اسمى و ليس من هذه الجهه معنى من الرابط بين المبتدأ و المبتدأ منه بل هو مأخوذ عنوانا يحكى به عنه و مصحح ذلك تفاوت الحمل فالابتداء الآلى ابتداء إلى رابط بالحمل الأولى و الاستقلالى بالحمل الشائع و نظائره كثيره كقولنا الجزئى جزئىّ و ليس بجزئى لصدقه على كثيرين و المعدوم المتصور معدوم و ليس بمعدوم لوجوده فى الذهن و بالجمله فالمعانى النسبيه لا تتصف بشى ء من الأحكام كالتباين و الجزئيه و غيرهما بل كل ما يتصور لها من الأحكام فللوجودات المستقله المقومه لوجوداتها بالذات.

ثم من المعلوم ان هذه المعانى كلا- أو جلا- و هو خصوص ما تنبه له الإنسان منها مأخوذه فى الألفاظ محكيه بها عنها فما كان منها رابطه بين موجودين واسطه بين طرفين وضعت لها ألفاظ الحروف مثل حروف الجر و حروف الشرط و ما كان منها قائمه الذات بطرف واحد ربما وضع بإزائها حرف مثل حروف النداء و التنبيه و الخطاب و التحضيض و نحو ذلك و ربما أخذت مع الذات المقوم لها كالذات مع معنى نسبى واحد أو اثنين أو زياده فوضع بإزاء الذات مع ما يقوم به جميعا لفظ واحد كالضمائر و أسماء الإشاره و أسماء الشرط و نحو ذلك فكلمه ذا تدل على الذات مأخوذه مع نسبه الإشاره و كلمه هم تدل على

ص: ٢٦

الذات مع نسبه الغيبه و التذكير و الجمعيه هذا.

و يشبه ان يكون وضع الحروف و ما يشتمل على معانيها متأخرا عن الوضع فى الأسماء كما يعطيه البيان المتقدم فى حقيقه الوضع و يشهد به ما نشاهده من حكم الفطره فى تعلم الجاهل باللغه لها فانه يأخذ بتعلم الأسماء قبل الحروف و ربما اكتفى فى التفهيم بإلقاء ما عنده من الأسماء هذا.

و إذ تبين ان الحروف و ما يلحق بها موضوعه لهذه المعانى النسبيه الغير المستقله بذاتها المتقومه بوجود غيرها تبين انها موضوعه لمعان فى غيرها و تبين ان قولنا ان معانيها تباين المعانى الاسميه بالذات و قولنا ان الوضع فيها كالموضوع له عام من الكلام المجازى إذ لا ذات مستقله فيها فلا حكم لها فافهم.

و من هنا يظهر ما فى إفاده شيخنا المحقق الأستاذ «ره» فى الحاشيه حيث قال ان المعنى الاسمى و الحرفى متباينان لا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد و البرهان على ذلك هو ان الاسم و الحرف لو كانا متحدى المعنى و كان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالى و الآلى كان طبيعى المعنى الوحدانى قابلا لأن يوجد فى الخارج على نحوين كما يوجد فى الذهن على طورين مع ان المعنى الحرفى كأنحاء النسب و الروابط لا يوجد فى الخارج الا على نحو واحد و هو الوجود لا فى نفسه و لا يعقل ان يوجد النسبه فى الخارج بوجود نفسى فان القابل لهذا النحو من

ص: ٢٧

الوجود ما كان له ماهيه تامه ملحوظه فى العقل كالجواهر انتهى و هو مغالطه من باب وضع القسم موضع المقسم و لو بدل القسم بالمقسم بوضعه موضعه عاد مصادره بالمطلوب الأول كما لا يخفى.

و من أعظم الشاهد على ان الوجود الواحد يوجد على كل من الوجهين أى يقوم به كل من نحوى المفهوم ما أقيم عليه البرهان فى محله ان الموجودات الإمكانيه و هى التى وجوداتها فى أنفسها من الجواهر و الاعراض وجودات رابطه بالنسبه إلى الواجب عزّ اسمه و هذه النسبه ذاتيه لها بمعنى ما ليس بخارج فالوجود الواحد الإمكانى بعينه متحيث بالحيثيتين جميعا و هما حيثيتان صحيحتان حقيقتان و هذا الّذى أشرنا إليه برهان تام لا يدخله شك البته و لازمه ان المفهوم من حيث هو مفهوم لا حكم له بشى ء من الاستقلال و عدمه الا من حيث الوجود الّذى ينتزع منه أو ينتهى إليه انتزاعه.

فالحق ان يقال ان المعنى الحرفى ما ينتزع من وجود فى غيره و اللفظ الدال عليه حرف و المعنى الاسمى ما ينتزع عن وجود فى نفسه و الدال عليه اسم و من المعلوم ان الحيثيتين أعنى الاستقلال و عدمه مختلفان سنخا اختلاف المرتبتين فى المشك ففهم و اما التباين بين معنيين فى نفسهما سنخا وراء الغيريه التى فى ذوات المفاهيم كما ذكره «ره» فمما لا ريب فى بطلانه و الزائد على هذا القدر من الكلام ينبغى ان يطلب من محل غير هذا المحل.

ص: ٢٨

و من هنا يظهر أيضا فساد ما صوره «ره» لتقريب كون الوضع عاما و الموضوع له خاصا فى الحروف بان المعانى الحرفيه يمتنع تصورها استقلالا فلا تتصور معانيها حال الوضع بل المتصور انما هو عناوينها من المعانى الاسميه كعنوان الابتداء الآلى فى معنى من و الانتهاء الآلى فى معنى إلى و كل من هذه العناوين جامع عنوانى لا جامع ذاتى إذ لا جامع ذاتى فيها و بينها بل هى لكونها معانى نسبيه فوجودها و ثبوتها فى الخارج بطرفيها على حد ثبوت المقبول بثبوت القابل على نهج القوه لا الفعل و كذا فى الذهن فهى دائما متقومه بطرفين خاصتين بحيث لو لوحظت ثانيا لم تكن عين الأول بل غيرها فالملحوظ حال الوضع هو الجامع العنوانى و هو عام و الموضوع له ثانيا هو المحكى عنه و هو خاص انتهى ملخصا و وجه الفساد ما عرفت ان الأحكام العارضه للمعانى الحرفيه انما هى بعرض الوجودات الغيريه التى فى الخارج بإزائها فهى أحكام تلك الوجودات بالذات و أحكام المعانى بالعرض ثم تلك الوجودات الغيريه أيضا لا حكم لها فى نفسها إذ لا نفسيه لها بل هى فى أحكامها تابعه لما يقومها من الأطراف أو غيرها عامه بعمومها خاصه بخصوصها فكونها موجوده فى الخارج بنحو الخصوصيه انما هو لكون مقومها موجوده فى الخارج كذلك هذا و اما كون وجودها بالقوه على نهج ثبوت المقبول بثبوت القابل فشتان ما بينهما من الفرق و انما هى وجودات فى وجودات أخر بمعنى ما ليس بخارج و لو كان كما

ص: ٢٩

ذكره «قده». كانت نسبه الأطراف إليها نسبه الماده إلى الصوره أو نسبه الموضوع إلى العرض.

قوله «ره» بخلاف الخاصّ فانه بما هو خاص لا يكون وجها لها إلخ: (١) هذا يناقض كما قيل ما سيذكره فى إطلاق اللفظ و إراده نوعه أو صنفه من جواز كون الموضوع فى القضيه فردا من نوع اللفظ الخارجى أخذ مرآتا لحال بقيه افراد النوع.

و قد أورد عليه بجواز تصوير هذا النوع من الوضع أعنى الوضع الخاصّ و الموضوع له عاما بنحو الخيال المنتشر كالشبح المرئى من بعيد المحتمل لأشخاص كثيره من نوع أو أنواع.

و فيه ان الشبح بوجوده الخارجى لا- يحتمل إلّا واحدا بعينه من غير إبهام إذ لا- إبهام فى الوجود الخارجى و بوجوده العلمى المفهومى كلى غير جزئىّ و تفصيل الكلام فى محل آخر.

قوله «ره» قلت الفرق بينهما انما هو فى اختصاص كل منهما بوضع: (۲) فيه ان هذه الغايه أو الفائده ان كانت مرتبطه بالتخصيص الوضعى ارتباطا حقيقيا عاد المحذور عينا و ان لم تكن مرتبطه كان وجودها و عدمها سواء و جاز حينئذ استعمال كل من لفظى الابتداء و من فى محل الآخر و ان منع عنه الواضع و لا يلتزم به ملتزم.

قوله «ره» ثم لا يبعد ان يكون الاختلاف فى الخبر و

ص: ۳۰

الإنشاء أيضا كذلك إلخ: (۱) قد عرفت فيما تقدم من معنى الوضع انه صيروره اللفظ وجود المعنى اعتبارا بعد ما لم يكن هو هو حقيقه.

و من البين ان اختلاف هذا الاعتبار فى نفسه من حيث كونه تاره ضروريا لا يتصور خلافه و لا يستغنى عنه و أخرى غير ضرورى و جائز الاستغناء عنه غير مؤثر فى هذا الاتحاد الاعتبارى من حيث انه اتحاد كذلك فاذن كل اتحاد بين اللفظ و المعنى بوجه بحيث يحتاج إلى اعتبار ما فهو مستند إلى اللفظ و النسب الاخباريه و الإنشائيه كذلك فهى مستنده إلى الوضع و حيث كانت نسبا غير مستقله و معانى حرفيه فوضعها وضع الحروف كما ان المجاز كذلك أيضا كما سيجى ء.

قوله «ره» ثم انه قد انقدح مما حققناه إلخ.

(۲) قد عرفت مما يتعلق به من الكلام.

قوله «ره» أظهرهما انها بالطبع لشهاده الوجدان إلخ.: (۳) قد عرفت ان اختلاف نفس الاعتبار من حيث كونه تاره اعتبارا يضطر إليه الإنسان بحسب تماس الضروره و أخرى يجوز الاستغناء عنه لا يوجب اختلافا فى ناحيه الأمر الاعتبارى من حيث انه اعتبارى فلو كان اضطرار الإنسان إلى الاعتبار معنى موجبا لخروجه عن الاعتباريه لزم من وجود الاعتبار عدمه و هو باطل بل من وجود أصل الاعتبار عدمه فافهم.

ص: ۳۱

و تعين للفظ بإزاء المعنى الحقيقى و كونه متحدا معه و ان أوجب اتحادا ما للفظ مع كل ما للمعنى الحقيقى اتحاد ما معه لكن اللفظ حيث كان بالإضافه إلى المعنى المجازى مع قطع النّظر عن الاعتبار ليس بينهما اتحاد و دلاله بحسب الحقيقه و الواقع فالمجاز مسبوق بالاعتبار و اللفظ الخاصّ بالنسبه إلى المعنى المجازى الخاصّ لا اتحاد تام بينهما على حد الاتحاد الموجود بين

اللفظ و المعنى الحقيقى أعنى الاتحاد الوضعى لكنه موجود بين نوع اللفظ الموضوع و نوع المعنى المتحد مع معناه الحقيقى فبينهما وضع غير انه نوعى ليس بالشخصى فالمجاز موضوع بالوضع النوعىّ.

و من هنا ظهر فساد استدلاله «ره» باستغناء المجاز عن الوضع بقوله بشهاده الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فيهما لا يناسبه و لو مع ترخيصه انتهى.

إذ الواضع على ما مر من تفسير الوضع هو الإنسان بفطرته الاجتماعيه فمعنى منعه عن الاستعمال شهاده الذوق باستهجان الاستعمال لعدم المناسبه و معنى ترخيصه شهادته بحسنه لوجود المناسبه هذا و بعباره أخرى لو فرضنا الوضع تعينيا كان قوله لشهاده الوجدان بحسن الاستعمال و لو منع الواضع عنه إلخ.

فى قوه قولنا لشهاده الوجدان بحسن الاستعمال و لو لم يشهد بحسنه و لو فرضناه تعيينيا فى قوه قولنا لشهاده الوجدان بحسن

الاستعمال و لو لم يضع الواضع اللفظ لمعناه الحقيقى فتأمل.

قوله «ره» صحه الإطلاق كذلك و حسنه انما كان بالطبع لا بالوضع إلخ: (١) قد عرفت ان وضع الألفاظ تعينى يقتضيه الفطره الإنسانيه بداعى رفع الاحتياج إلى التفهيم فطره فلا مانع من القول بان الإنسان بفطرته يجعل الفرد من اللفظ وجودا لنوعه أو صنفه أو مثله كما كان أول الوضع كذلك على ما عرفت سابقا و تضعيفه بلزوم وضع المهملات لا يزيد على الاستبعاد شيئا نعم هو على تقدير وضع الألفاظ تعيينيا فى محله فافهم.

قوله «ره» لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول إلخ: (٢) و هو ممتنع لكونهما من قبيل المتضايفين ذكر شيخنا الأستاذ أعلى اللّه مقامه فى الحاشيه ان المتضايفين ليسا متقابلين مطلق بل التقابل فى قسم خاص من التضايف و هو ما إذا كان بين المتضايفين تعاند و تناف فى الوجود كالعليه و المعلوليه مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما فى وجود واحد لا فى مثل العالميه و المعلوميه و المحبيه و المحبوبيه فانهما يجتمعان فى الواحد غير ذى الجهات كما لا يخفى و الحاكى و المحكى و الدال و المدلول كاد ان يكونا من قبيل القسم الثانى حيث لا برهان على امتناع حكايه الشى ء عن نفسه انتهى.

و بنائه على ان المتضايفين بما هما كذلك لا يقتضيان امتناع الاجتماع و هو خطأ إذ التضايف من أقسام التقابل الأربع الّذى هو

الغيريه بالذات فامتناع الاجتماع فى أطرافهما بالذات لا لعارض فارجع إلى محله و اما اجتماع العالميه و المعلوميه و المحبيه و المحبوبيه فى الواحد غير ذى الجهات كالواجب عزّ اسمه فالذى هناك من المجتمعين هو العالم و المعلوم مثلا و ليسا من المتضايفين و ذى نسبه متكرره و هو واضح ثم المعنى المحكى بالعالميه مورد التضايف لدلالتهما على أخذ النسبه فى الطرفين إلى الطرفين فتتكرر لكنهما معنيان انتزاعيان يعرضان له فى العقل و يكفيه فرض التعدد بحسب صدق المفهوم عليه و ان كان إحدى الذات بحسب العين فافهم ذلك.

نعم يرد على أصل المطلب بان الـدال و المدلول ليسا من المتضايفين فى شـى ء لعدم تكرر النسـبه و قد قربه بعض الأساطين من مشايخنا «رض» بلزوم اتحاد المرات و المرئى و الفانى و المفنى فيه و لازمه كون الشى ء معلوما و غير معلوم بنفسه لكنه كسابقه.

بيان ذلك انا نجد بعض الأشـياء بحيث إذا حصل العلم بها تعقبه العلم بشى ء آخر و نفقد هذا المعنى فى بعض آخر منها و نجد القبيل الأول غير مختلف فى تلك الحيثيه و لا متخلف فالعلم بالدخان المتصاعد مثلا يتعقبه العلم بوجود نار هناك ثم لا يختلف ذلـك بان يكشف عن النار مره و عن غيرها أخرى و لا يتخلف بان يكشف تاره و لا يكشف أخرى و هـذا يوجب ان يكون بين الشيئين رابطه و نسبه ثابته غير متغيره و النسب أمور غير مستقله بنفسها و وجودها

ص: ٣۴

فى غيرهـا أى وجـود النسـبه هـو وجود ذلـك الغير بمعنى مـا ليس بخـارج و هـذا المعنى مع فرض قيـامه بـالطرفين يوجب كون الطرفين متحـدين اتحـادا ما أى ان يكون هناك شـى ء واحـد من جهه النسـبه و كثير من جهه نفسه على ان تكون الحيثيه تعليليه بنحو الوساطه فى الثبوت دون العروض و وجود الكثير من حيث كثرته أعنى أحـد طرفى النسبه عند العالم عين وجوده من حيث وحدته أعنى وجود النسبه مع الطرف الآخر و هذه هى حقيقه الدلاله شى ء على شى ء.

و تبين بـذلك ان الدلاله لحيثيه الوحده بينهما أى النسـبه أو لا و للكثير أى الطرف الدال بواسـطته ثانيا فدلاله شـى ء على شـى ء هى إيصـاله العـالم إلى المـدلول أى إيجابه حصول المـدلول عنـده و لنا ان نبـدله بقولنا إيجابه للعالم ان يحضـر عنـده المـدلول المعلوم فلو فرضـنا معلومـا بالـذات فهو دال على ذاته بـذاته كمـا فى الواجب عزّ اسـمه و قـد ورد فى المأثور يا من دل على ذاته بذاته هذا فدلاله الشـى ء على ذاته بنفسه ان يقتضـى ذاته ان يكون معلوما و هذا المعنى لا يتحقق إلّا فى العله بالنسبه إلى معلولها و فى الشى ء إذا كان مجردا بالنسبه إلى نفسه و ينتج بعكس النقيض استحاله دلاله الشى ء على نفسه و مجرد تكثر الحيثيات غير مفيد ما لم يقض بكثره حقيقيه خارجيه فتأمل و ليطلب بقيه الكلام من غير المقام.

فدلاله الشى ء على نفسه مستحيله سواء كانت دلاله غير وضعيه أو

ص: ٣۵

وضعيه و من هنا يظهر فساد ما أجاب به المصنّف «ره» عن الإشكال باعتبار اللفظ ذا حيثيتين بالصدور و الإراده هذا.

و امـا حـديث فنـاء شـى ء فى شـى ء و كونهمـا مرآتـا و مرئيا فكلام تشبيهى ينبغى ان يحمل على نوع من المجاز و حقيقته كون الشى ء؟

متحـد الوجود مع شـى ء آخر أو كونه ذا وجود فى غير فالعقـل إذا تصوره فى نفسه اما بـذاته أو بنحو من التحيل كما فى المعنى الحرفى ثم فقده و وجد مكانه ما يتحد به أو يوجد فيه سـمى ذلك فناء له فيه و ليس من الفناء فى شـى ء لاستلزامه وحده الكثير و هو ممتنع بالضـروره و امـا ما ربما يمثل له بمثل فناء العلم فى المعلوم و فناء المرات فى المرئى و فناء الماء أو الهواء أو الزجاج فيما تحكيه مما خلفه فهو ناش عن الغفله عن حقيقه الحال فى تعلق العلم بالخارج و عن حقيقه الإبصار مع الصـقاله و الشـفاف و

النور فيها غير ملائم لهذا المقام فليطلب من محله.

قوله: «ره» أو تركب القضيه من جزءين إلخ: (١) على تقدير عدم الاعتبار الدلاله و كون الموضوع نفس اللفظ بخارجيته كما قرره (ره) لضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبين.

أقول: و لا يكفى فى دفع المحذور مجرد ثبوت المنتسبين و لو مع اختلاف الوعاء كالذهن و الخارج بل مقتضى ما قدمناه فى الكلام على المعنى الحرفى لزوم كون وجود طرفى النسبه من سنخ واحد

ص: ٣٦

اما خارجيين معا أو ذهنيين معا و اما كون أحدهما خارجيا و الآخر ذهنيا متقررا بالتقرير العلمى فمن المستحيل ثبوت النسبه بينهما.

و من هنا يظهر فساد ما أجاب به (ره) ان النسبه قائمه بطرفين أحدهما شخص نفس اللفظ و الآخر المعنى المحكى عنه بالمحمول فتكون القضيه ذات اجزاء ثلاثه.

قوله: «ره» لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات.

(١) قد مر ما يتعلق به من الكلام فى الكلام على وضع المجازات فكون الاعتبار الوضعى فى نفسه ضروريا لا يوجب استغناء الموضوع عن الوضع بل الأمر بالعكس كما ان كون الجعل فى مورد كالعلم ضروريا لا يوجب استغناء المجعول عن الجعل و كون الشى ء ضرورى الفعل كالتنفس للحيوان لا ينافى كونه إراديا اختياريا و من هنا يظهر أيضا فساد ما أورده «ره» على وضع المركبات من لزوم دلاله الكلام على معناه مرتين باعتبار وضع المفردات مره و باعتبار وضع المركبات مره أخرى إذ الكلام يدل على نسبه وراء ما يدل عليه المفرد فلا بد من استناده إلى وضع و الوضع كما عرفت تعينى يتحقق مع الاستعمال ثم ينحل بحسب تعدد الدلالات إلى أوضاع.

قوله «ره» اختلفوا فى ثبوت الحقيقه الشرعيه و عدمه إلخ.

(٢) لا ثمره يترتب على هذا البحث لعدم وجود مصداق له فيما بأيدينا من الأدله كما ذكره بعض الأساطين من مشايخنا بل الحق ان البحث عن

ص: ٣٧

حقيقه الألفاظ و مجازها ليس من شأن الأصولى و انما الواقع فى طريق الاستنباط هو الظهور اللفظى أعم من ان يكون على وجه الحقيقه أو المجاز و لذا ترى اما نكتفى بالظهور فى كل مورد لا يساعد الدليل على إثبات الوضع فيه كوضع صيغه افعل على الوجوب و صيغه لا تفعل على الحرمه فنستفيد من ظهورهما فيهما فائده وضعهما عليهما و لا نكتفى بثبوت الوضع فيما كان حقيقه متروكه كأحد معنيى المشترك إذا كان مهجورا لظهور المعنى الآخر.

قوله «ره» و أنت خبير بأنه لا يكاد يصح إلخ.

(١) قد عرفت ان الحقيق بالبحث هو الكشف عن ظهور اللفظ فى هذه المقامات دون الحقيقه فينبغى ان يحرر النزاع ان من المفروغ منه استعمال اللفظ فى كل من المعنيين فهل استعمال اللفظ فى الفاسد يحتاج إلى عنايه زائده أو ان الاستعمال فى الصحيح و الفاسد على حد سواء و اما حديث صعوبه الكشف عما كان عليه بناء الشارع فى محاوراته من نصب القرينه و إعمال العنايه الزائده عند إراده الفاسد مثلا فهو كذلك لكن نظير الإشكال وارد على الفريقين فيما استدل به كل على مختاره بالتبادر و عدم صحه السلب فان الّذى يسع لنا التمسك به هو ما عندنا من التبادر و عدم صحه السلب و لا يفيد شيئا و الّذى يفيد هو ما فى زمان الشارع و عند مخاطبيه و لا سبيل إليه ثم الّذى يستدلون به هناك

ص: ٣٨

من اعتبار بناء العقلاء فى باب وضع الأسامى و ان الشارع فى بنائه ملحق بهم فهو مفيد هاهنا فتأمل.

قوله (ره) ان الصحه عند الكل بمعنى واحد و هو التماميه إلخ (١) كون الصحه عند الكل بمعنى واحد مسلم غير انها ليست هى التماميه بل هما حيثيتان متغايرتان و ان ترتبت إحداهما على الأخرى بيان ذلك اما بالارتكاز الفطرى نطلق التمام و النقص على الأشياء إطلاق المتقابلين فلا يجتمعان فى شى ء واحد من جهه واحده و نجد التمام فيها صفه وجوديه بخلاف النقص فهو يضاف إلى ما يضاف إليه من جهه فقده صفه التمام و ليس يوجد النقص و لا يضاف الا إلى شى ء يصح ان يتصف بصفه التمام فبينهما تقابل العدم و الملكه و لا نصف شيئا بالتمام إلّا إذا كان ذا اجزاء لمكان صحه اتصافه بالنقص و حيث كان اعتبار وصف التمام لتماس الحاجه إلى آثار الشى ء فلا بد من اختبار حال الآثار لتتميم حده فالآثار إذا كانت بحيث تترتب على البعض و الكل فالشى ء لا يتصف حينئذ بالتمام و انما نصفه لو وصفناه بالكمال.

قال اللّه تعالى اليوم أكملت لكم دينكم و قال تعالى تلك عشره كامله الآيه.

بخلاف ما لو كان الأثر المترتب على المجموع غير مترتب على البعض فحينئذ نجد اتصافه بالتمام صحيحا قال تعالى و واعدنا موسى ثلاثين ليله و أتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليله و قال تعالى و أتممت عليكم

ص: ٣٩

نعمتى و يقال تم الكلام و لا يقال كمل و قال تعالى و تمت كلمه ربك صدقا و عدلا الآيه ثم ان فرض كون أثر الشى ء التام من حيث هو تام غير أثر الاجزاء يستلزم حدوث امر آخر وراء الوجود المنسوب إلى الاجزاء حتى يكون هو الموضوع للأثر المفروض عدم ترتبه على الاجزاء و تلك هى حيثيه التماميه إذ عليها تدور التماميه وضعا و رفعا فالتماميه حيثيه الوحده الحقيقيه أو كالحقيقيه الحاصله من اجتماع الاجزاء التى تترتب عليه أثر وراء آثار نفس الاجزاء و اما الصحه و يقابلها الفساد فليس يصح وضع الفساد موضع النقص بل انما نصف الشى ء بالفساد بعد فرض تمامه أى تحقق وحدته الحقيقيه فالشى ء انما يتصف

بالصحّه و الفساد من حيث وحدته الحقيقيه بخلاف التمام و النقص فانما يتصف بهما من حيث اجزائه فالصحه و الفساد يغايران التمام و النقص فيئول الأمر إلى كون الصحه هى كون الشى ء بحيث يترتب عليه الآثار المطلوبه منه و الفساد خلاف ذلك قال تعالى لو كان فيهما آلهه إلّا اللّه لفسدتا الآيه و لا يقال لنقصتا و قال تعالى و لو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات و الأرض الآيه و لا يقال لنقصت و هو ظاهر فالتمام و النقص حصول الوحده الحقيقيه من انضمام اجزاء المركب بعضها إلى بعض و عدم حصولها و الصحه و الفساد كون الواحد من حيث وحدته الحاصله بحيث يترتب عليه آثاره و عدم كونه كذلك و لذلك ربما وضع كل من التمام و الصحه و النقص موضع الآخر كقوله عليه السلام فى كثير من الروايات

ص: ۴۰

صحت صلاته و تمت صلاته و فى مورد البطلان فسدت صلاته و لا يقال نقصت صلاته و من هنا يظهر فساد ما ذكره (ره) ان الصحه هى التماميه و التفاوت فى مرتبه اللوازم و الآثار من غير اختلاف فى معنى نفس الصحه و كذا فساد ما قيل ان حيثيه إسقاط القضاء و موافقه الشريعه و غيرهما ليست من لوازم التماميه بالدقه بل من الحيثيات التى تتم بها حقيقه التماميه حيث لا واقع للتماميه الا التماميه من حيث إسقاط القضاء أو من حيث موافقه الأمر أو من حيث ترتب الأثر إلى غير ذلك و اللازم ليس من متممات معنى ملزومه انتهى فانه لو صح فانما يصح بالنسبه إلى الصحه دون التماميه كما عرفت.

قوله «ره» لا بد فى كلا القولين من قدر جامع إلخ.

(۱) ذكر شيخنا الأستاذ (ره) فى الحاشيه ما ملخصه ان الجامع اما ان يكون جامعا ذاتيا أو جامعا عنوانيا اما الأول فغير معقول فى شى ء من المجعولات الشرعيه لأنها أمور اعتباريه مؤلفه من مقولات مختلفه و افراد عديده من مقوله واحده و ما هو كذلك لا تندرج تحت جامع ذاتى لتباين المقولات ذاتا فلا تندرج أكثر من واحد منها تحت ذاتى واحد و إلّا لم تكن الأجناس العاليه أجناسا عاليه هف و اما الثانى فلأنه و ان كان ممكنا فى نفسه لكن يستلزم ان يكون استعمال الصلاه فى نفس المعنون بعنايه الجامع العنوانى كالناهى عن الفحشاء مثلا و ليس كذلك.

ص: ۴۱

ثم ذكره (ره) ان الماهيه إذا كانت من الماهيات الحقيقيه كانت غير مبهمه من حيث ذاتها و مفهومها و انما الإبهام فيها من حيث الطوارى و العوارض و إذا كانت غير حقيقيه كالأمور الاعتباريه المؤلفه من أمور مختلفه تزيد و تنقص فهى مبهمه فى ذاتها و سبيل أخذ الجامع فيها ان تلاحظ على نحو مبهم غايه الإبهام بعرفيه بعض العناوين الغير المنفكه عنها فكما ان الخمر مائع مبهم من حيث اتخاذه من العنب و التمر و غيرهما و من حيث اللون و الطعم و الريح و مرتبه الإسكار فلا يتصور الا مائعا مبهما بعرفيه الإسكار مع إلغاء جميع الخصوصيات كذلك معنى الصلاه مثلا على ما فيها من الاختلافات كما و كيفا و من كل جهه يؤخذ سنخ عمل مبهم من كل جهه الا من حيث كونه مطلوبا فى الأوقات الخاصه فالعرف لا ينتقلون مع سماع لفظ الصلاه الا إلى هذا السنخ من المعنى انتهى ملخصا.

و ما ذكره (قده) و ان كان صحيحا بوجه على ما سيجى ء لكن يرد عليه ان الجامع الّذى ذكره أخيرا اما ان يكون داخلا فى

التقسيم الّذى ذكره ابتداء أو غير داخل فيه و على الأول لم يكن حكم بعض الأقسام صحيحا و على الثانى لم تكن القسمه حاضره و هو ظاهر ثم أقول إذا اعتبرنا ما مر من الأصول كان حق المقام ان يقال ان هذه الأمور سواء كانت من الموضوعات المركبه تركيبا غير حقيقى أو المجعوله جعلا اعتباريا عقليا أو شرعيا و بالجمله الأمور الاعتباريه المركبه على

ص: ۴۲

اختلافها من كل جهه حيث كانت متسعه المعنى تدريجا كان التشكيك فى معانيها مسبوقا بالتواطى مثال ذلك انهم حصلوا على المطبوخ من دقيق البر مثلا أو لا فاعتبروها و سموها خبزا ثم وجدوا دقيق الشعير إذا عمل كذلك يفى بالغرض و هو سد الجوع فوسعوا فى الاسم ثم وجدوا الأرز و الذره و غيرهما مع خليط آخر و بدونه و مع تغيير خصوصيات من الشكل و غيره و بدونه كذلك فلم يزالوا يوسعون فى الاسم حتى حصلت المراتب على اختلافها الشديده لكن فى أول المراتب انما اعتبروا جامعا متواطيا بالنسبه إلى افرادها الغير المختلفه ثم اعتبروا وحدتها النوعيه مع ما يليها من المراتب ثم الثالث مع الثانى ثم الرابع مع الثالث و هكذا و (ح) وجدوها مختلفه المراتب و استبهموا الجامع كلما ازدادت المراتب فحكموا بكون المفهوم الجامع مشككا فى غايه الإبهام و تشبثوا لفهمه بالمعرفات من الأغراض و الآثار و هذا بناؤنا فيما بأيدينا من الأمور الاعتباريه و المركبات الغير الحقيقيه مما لا يحصى و المجعولات الشرعيه من العبادات مثلا على هذا الوزان فالصلاه مثلا كما شرعت أو لا على ما فرضه اللّه تعالى ركعتين مع ما لها من الاجزاء و الشرائط فأخذ معناها الجامع جامعا متواطيا يصدق على افراده على وتيره واحده ثم أضيف إليها ما فرضه النبى صلى اللّٰه عليه و آله و تصرف فيها بالتصرفات المختلفه بالعفو و الاعتبار بحسب الحالات الطاريه و الاعذار اللاحقه من السفر و الحضر و الخوف و المرض و أقسام التعذرات و الاضطرارات

ص: ۴۳

حتى وصلت النوبه إلى صلاه الغريق و هى مجرد إيماء قلبى فهى كما ترى تبتدأ أولا من جامع متواط فى مرتبه واحده ثم بين كل مرتبه و ما يليها ثم اعتبار جميع هذه الجوامع المتواطئه المختلفه و سبک جامع واحد منها فينتج التشكيك (فان قلت) التشكيك ممتنع فى الماهيات (قلت) لا ضير فيه فى الاعتباريات لاستناد الوحده فيها إلى وحده الغرض المقصود منها و ليس ذلك بأعظم من تألف ذاتها من الماهيات المختلفه من المقولات المتباينه بالذات نعم يمتنع ذلك فى الماهيات الحقيقيه و ليست بها و قد مرت الإشاره فى ما مر ان الضروره و الامتناع جهات برهانيه غير موجوده فى القضايا الاعتباريه (فقد تبين) ان الجامع فى المركبات الاعتباريه و منها العبادات لشرعيه معنى مبهم تشكيكى يتوصل إلى اعتباره أو لا باعتبار جوامع متواطئه تستنتج هو منها و إلى فهمه ثانيا بالمعرفات من الأغراض و الآثار و يجب ان تعلم ان التشكيك الاعتبارى ليس على حد التشكيكات الحقيقيه المعروفه القائمه بالشده و الضعف و الكمال و النقص بل انما هو اختلاف ذاتى فى عين الاتفاق الذاتى من غير تفاوت بالشده و الضعف فكل مرتبه من الصلاه مثلا واقع على المأمور بتلك المرتبه و غير واقع على المرتبه التاليه من غير ان تكون أكمل من ما فى تلك المرتبه و انما يطلق اسم المرتبه عليها تجوزا من غير حقيقه و لو تحقق بين مرتبتين منها كمال و نقص لكانت صلاه الحاضر مثلا مجزيا للمسافر بنحو أكمل و أتم و ليس كذلك و هو ظاهر (قوله ره) بان الجامع

ص: ۴۴

انما هو مفهوم إلخ) أقول و عدم رجوع الشک إلى الشک فی المحصل على ما تصورناه من الجامع أوضح فان متعلق التکلیف حینئذ لیس هو الجامع المشکک المنطبق على جمیع المراتب بل الجامع المتواطئ المنطبق على افراد مرتبه واحده غیر مختلفه فتدبر.

قوله (ره) و اما على الأعم فتصویر الجامع فی غایه الإشکال إلخ: (۱) قد عرفت ان الصحه و الفساد من قبیل العدم و الملکه و لازم ذلک ان یکون بینهما موضوع یعرضانه فالعلم بتحقق أحد الوصفین مسبوق بالعلم بموضوعهما و وحده الموضوع لازمه فی المتقابلین فالصحه کالفساد معنى واحد و موضوعهما واحد فهناک للأعم جامع کما ان للصحیح جامعا من غیر إشکال فتأمل.

و اعلم ان الجامع على الأعم حاله فی الإبهام حال الجامع على الصحیح لمکان التداخل فی المراتب من حیث الصحیح و الفاسد و من هنا یظهر ان الجامع الّذی أرادوا تصویره بصوره غیر مبهمه بأحد الوجوه الآتیه غیر تام أبدا.

قوله (ره) ثمره النزاع إجمال الخطاب على الصحیح و عدم جواز الرجوع إلى إطلاقه إلخ.

(۲) هذا هو الّذی ذکره شیخ مشایخنا الأنصاری (ره) لکن الوجه فیه لیس هو بیان الجامع على أحد التقدیرین دون الآخر إذ قد عرفت ان الصحیح و الأعم فی إبهام الجامع على حد سواء بل الوجه تبین

ص: ۴۵

الصدق على الأعم دون الصحیح فالعلم بصدق ماهیه على فرد لا یتوقف على العلم بحده التام کما ان من الممکن ان یعلم بکون زید و عمرو إنسانا مع الجهل بحده التام و کذا سایر الماهیات فهذا هو الموجب لإجمال الخطاب على الصحیح لکون الشک فی اعتبار قید ما من القیود ملازما للشک فی صدق الصلاه لاحتمال الدخاله فی التسمیه بخلاف الأعم و الوجه فی ذلک تداخل المراتب فما من مرتبه تتصف بالصحّه الا أمکن ان تتصف بالفساد فیکون مصداقا للأعم کما یکون مصداقا للصحیح و من هنا کان وروده مورد البیان غیر ممکن بالنسبه إلى جمیع المراتب و اما بالنسبه إلى مرتبه واحده فیمکن ذلک لکن الشأن فی تمییز المرتبه من المرتبه و على فرض التمییز فحاله حال الأعم فتأمل.

و البحث على أی حال قلیل الجدوى و قد ادعى ان الخطابات المشتمله على العبادات مهملات غیر وارده فی مقام بیان تمام ما له الدخل فیها: قوله «ره» فقد استدل للصحیحی بوجوه إلخ (۱) لا یخفى ما فیها من الضعف فالتبادر و صحه السلب انما یستقیمان بالنظر إلى عرفنا جماعه المتشرعه و اما بالنظر إلى ما عند الحاضرین فی زمان الشارع و المخاطبین فی محاوراته فالإنصاف انه لا سبیل لنا إلیه و مثله دعوى خلو الاخبار عن القرینه و اما الوجه الرابع فقد أبدى ضعفه هو (ره) نفسه (و الحق) ان یقال بالنظر إلى الأصول السابقه

ص: ۴۶

ان الاعتبار انما یتعلق بالشی ء لإیفائه بالغرض أی یتعلق بالمجعول الصحیح و الغرض من حیث البیان و التبین انما یتعلق ابتداء بالصحیح من المجعول فهو المکشوف عنه بالاسم أو لا ثم التداول و التناول یوجب وجود الفاسد منه فیطلق الاسم علیه بالعنایه

أو لا و ان أمكن الاستغناء عن إعمال العنايه بالاخره فالصحيح ليس فيه عنايه فاللفظ ظاهر فى الصحيح اما لكونه هو المسمى لو كان الظهور أو الوضع للصحيح فقط و اما لكونه من افراد المسمى لو كان ذلک للأعم و اما الفاسد أو الأعم من حيث هو أعم فحيث كان بالعنايه فيحتاج كونه حقيقه أو ظاهرا فيه إلى الكشف عن انتفاء العنايه فى موارد استعمالاته و لا سبيل لنا إلى الكشف عنه.

قوله «ره» لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحه أيضا إلخ: (۱) البيان الّذى قدمناه فى كون أسامى العبادات موضوعه للصحيحه أو ظاهره فيها جار هاهنا فى كون أسامى المعاملات موضوعه للصحيحه عند العرف و الشرع يبنى فى هذا المعانى الاعتباريه على ما بنى عليه العرف و المنع الشرعى عن بعض الافراد و إضافه بعض القيود شرعا لا يقضى بتعدد المفهوم لكونه كما عرفت فى غايه الإبهام انما هو تصرف فى بعض الافراد بتخطئتهم فى عده فردا للكلى.

و ببيان آخر قد عرفت ان مفاهيم هذه الألفاظ مفاهيم تشكيكيه مأخوذه عن مفاهيم متواطئه مجتمعه فى مواردها و إضافه قيد و المنع

ص: ۴۷

عن فرد انما يتوجه إلى اعتبار بعض تلک المفاهيم المتواطئه لوجود مصلحه زائده لم يعتبرها العرف أو فقد مصلحه اعتبرها يوجب توسعه أو تضييقا فى الاعتبار و لا يتوجه إلى المفهوم المشترک فيه بين الجميع الّذى وجهه وجه التشكيک و هذا المعنى كثير الوجود فى العرف أيضا بين طائفه و طائفه أو بين طائفه فى وقتين فيزيدون و ينقصون فى الأمور المعتبره المتعلقه بالمأكل و المسكن و الملبس و الآداب و غيرها من غير ان يتغير المفاهيم عندهم و هو ظاهر.

قوله «ره» كون ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيحه لا يوجب إجمالها إلخ: (۱) محصله ان الاعتباريات من المعاملات حيث كانت مبنيه عند العرف و الشرع تابع فى أخذها لهم فالإطلاق إذا كان فى مقام بيان الاجزاء و الشرائط و لم يبين قيدا محتملا من القيود دفع بالإطلاق لصدق المفهوم على المورد و قيام الحجه على دفع المحتمل و هو عدم البيان.

و لقائل ان يقول ان الحال فى الاعتباريات من العبادات أيضا هذا الحال إذ لم يأت الشارع بمجعول عبادى لا يعرفه العرف بمفهومه الاعتبارى فى الجمله و انما شأن الشارع تحديد الحدود و تتميم القيود كما ورد عنه صلى اللّٰه عليه و آله بعثت لا تمم مكارم الأخلاق فالطهاره و الصلاه و الحج و غيرها من المجعولات الشرعيه جميعا مما يعرف العرف اعتبارها فى الجمله و انما عرف الشارع منها ما يتم به معانيها على

ص: ۴۸

ما نسب إلى الباقلانى لكن الإنصاف ان هذه المعانى و ان كانت فى أول ظهور الإسلام على هذا الحال إلّا انها صارت بعد ذلک مهجوره الأصل منسيه العهد و تعينت فى المعانى الشرعيه و ما بأيدينا من الإطلاقات لو كان فهو صادر فى العصر الثانى دون الأول فالمتعين هو التمسک بالإطلاق فى المعاملات فقط.

قوله «ره» الحق وقوع الاشتراک للنقل إلخ: (۱) قد عرفت فی الکلام علی الوضع إمکان الاشتراک و الترادف و اما الوقوع فلا وجه لإنکاره مستندا إلی عدم الوجدان بعد ورود مثل کلمه النون للدواه و الحوت و اسم الحرف و النجم للنبات غیر ذی الساق و الکوکب و أوضح من ذلک أمثله کثیره من المبنیات مثل ما الموصوله و النافیه و ان الشرطیه و النافیه و همزه النداء و الاستفهام و غیرها و لا جامع فیها بحیث یرتضیه الطبع السلیم و یتلقاه الذوق المستقیم و نظیر ذلک موجود فی غیر العربیه من اللغات و قد عرفت سابقا ان تعدد اللغات فی معنی الترادف و تطابق اللغتین فی معنی الاشتراک لکون الوضع تعینیا بالطبع.

قوله «ره» بل جعله وجها و عنوانا له إلخ.

(۲) قد عرفت فی الکلام علی الوضع انه انما یتم بجعل الهوهویّه بین اللفظ و المعنی اعتبارا أی دعوی کون اللفظ هو المعنی فیرجع استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد إلی کون الواحد عین

ص: ۴۹

الکثیر و هو محال و اما حدیث فناء اللفظ فی المعنی کفناء الوجه فی ذی الوجه و العنوان فی المعنون فقد مر ما یتعلق به من الکلام.

بحث المشتق

قوله «ره» المراد بالمشتق هاهنا لیس مطلق المشتقات انتهی: (۱) ما مر من الکلام علی موضوع العلم ینتج ان المسأله إذا کانت حقیقیه فهی تدور عموما و خصوصا مدار عقد الوضع أعنی الموضوع أو البرهان و المآل واحد و إذا کانت اعتباریه غیر حقیقیه فهی تدور عموما و خصوصا مدار الغرض أو الدلیل و المآل واحد أیضا و الغرض من بحث المشتق تشخیص ان ما یعد عرفا وصفا ثابتا للذات مطلقا علیه حقیقه فی حال جریانه علیه و وجوده فیه هل هو حقیقه فیه بعد انقضائه عنه فالضارب حقیقه فی زید ما دام یضرب فإذا انقضی عنه الضرب فهل إطلاقه علیه حقیقه باعتبار حال الانقضاء دون اعتبار حال الجری و إطلاق الزوجه علیها حقیقه ما دامت العلقه فإذا انقضت بأحد موجبات بطلانها فهل الإطلاق حقیقه أو مجاز و لا فرق فی ترتب هذه الثمره بین أقسام الأوصاف الاسمیه کاسم الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه و اسم التفضیل و اسم الزمان و المکان و اسم الآله و بناء المقدار و صیغه المبالغه و ما یلحق بها من الجوامد الجاریه بنظر العرف علی الذوات جریان المشتق علیها کالزوج و الزوجه و الرق و الحر و أشباهها و منها المنسوب.

ص: ۵۰

قوله «ره» مما یکون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظه إلخ: (۱) توضیح الکلام فی المقام ان اشتراک جمیع المشتقات من حیث المعنی الحدثی بالنظر إلی المعنی و فی الحروف الأصلیه الدائره بین الجمیع بالنظر إلی اللفظ یقضی باشتقاق الجمیع حتی المصدر و اسمه عن أصل واحد و هو الّذی نسمیه بالماده أعنی نفس الحروف الأصلیه من غیر تقیدها بحرکه و سکون أو غیرهما و الأوصاف من المشتقات لا تدل علی أزید من معنی واحد استقلالی و إذ کان المبدأ مدلولا علیه بالاستقلال فالمعنی الواحد الاستقلالی هو معنی المبدأ بإزاء الماده و ما عداه معنی نسبی مدلول علیه بالهیئه أعنی ما عدا الماده اما واحدا و أزید من

واحد و قد عرفت فی الکلام علی المعنی الحرفی انها غیر مستقله مفهوما و مصداقا و ان انتزاع مفاهیمها من مصادیقها بتبع المستقل الّذی یحفظها فمفاهیم هذه الأوصاف منتزعه عن المبدأ بملاحظه تقیدها بأنحاء نسب اتحادها مع الذات فمفهوم اسم الفاعل هو الوصف المتحد مع الذات بنسبه القیام التجددی و المنتزع فی الصفه المشبهه هو الوصف کذلک بنسبه القیام الثبوتی و فی اسم المفعول ما هو کذلک بنسبه القیام الوقوعی و فی اسم التفضیل ما هو کذلک بنسبه الشده و فی صیغه المبالغه ما هو کذلک بنسبه الکثره و فی اسم الزمان و المکان ما هو کذلک بنسبه الظرفیه و فی اسم الآله ما هو کذلک بنسبه الآلیه و فی بناء المقدار ما هو کذلک بنسبه المقدار هذا.

ص: ۵۱

و من هنا تعرف ما فی قول المصنف هنا و فیما سیجی ء ان معنی الوصف مفهوم منتزع عن الذات بملاحظه تلبسها بالمبدإ و قد وقع مثله فی عباره غیره و لک ان ترجعه بنحو من التأویل إلی ما ذکرناه.

تنبیه اسم المفعول من اللازم کالممرور به صیغه المفعول و ما یتبعه من الجار و المجرور خارج عن الهیئه یتم به تعلق المبدأ بالذات إذ المبدأ لاشتراکه بین المجرد و المزید فیه و اللازم و المتعدی یدل علی معنی مشترک بین الجمیع ممکن الانطباق علی معنی المزید فیه المتعدی و دلاله المزید فیه المتعدی و زیادته علی المجرد بالهیئه فاختصاص المجرد فی مدلوله بالمعنی المقابل لمعنی المزید فیه أعنی معنی اللازم انما هو بالإطلاق دون الوضع فإذا کان الإمرار و هو من باب الأفعال متعدیا بنفسه فمعنی المرور و هو مجرد لازم المعنی المشترک الممکن الانطباق علی معنی الإمرار إلّا بالإطلاق و ذلک لشهاده صوغ اسم المفعول منه مع اتحاد معنی هیئه المفعول فی صیغتی مضروب و ممرور به و لو کان اسم المفعول مجموع هیئه الممرور به لم یعرب آخر الصیغه و کان الضمیر حرفا و لو کانت الدلاله لنفس هیئه المفعول وحدها لم یحتج إلی إلحاق الظرف و المجری علیها التثنیه و الجمع و التأنیث فالماده فی المرور به یدل علی المعنی المشترک الأعم و الهیئه علی خصوص النسبه لکن یتم نقص الهیئه بالظرف و نقص الماده بالإطلاق فافهم.

و اما المصادر و أسماؤها فالفرق بینهما ان اسم المصدر یدل علی

ص: ۵۲

الحدث مأخوذا وحده و المصدر علی الحدث مأخوذا بنسبه ناقصه إلی الذات فلهیئتهما دلاله علی النسبه وجودا و عدما.

و اما ما ذکره بعض الأساطین من مشایخنا (ره) ان المصدر لو دل علی النسبه الناقصه بهیئه لکان مبنیا غیر معرب لشبه الحرف باشتماله علی النسبه فهی یدل علی الحدث حال کونه منتسبا إلی الذات بنسبه ناقصه و ظاهره انه (قده) یجعل النسبه ظرفا لا قیدا.

ففیه أو لا انه لو لم یدل علی النسبه لکان جامدا غیر مشتق و هو کما تری و لا یلتزم به و لو دل علیها فحیث کانت الدلاله علی الماده بالماده فالدلاله علی النسبه بالهیئه و لا یتفاوت الحال بأخذها قیدا أو ظرفا و ثانیا ان مجرد الاشتمال علی النسبه غیر کافیه فی البناء و إلّا کانت الأوصاف جمیعا مبنیات لاشتمالها علی أنحاء النسب بل موجب البناء هو الاشتمال الّذی یوجب عدم التمکن و الاستقلال فی المعنی فلا یقبل تنوین التمکن کالأفعال و أسماء الشروط و الموصولات و سایر المبهمات و اما المصادر

و أسماؤها و الأوصاف فمعانيها مع ما فيها من النسب معان مستقله تامه.

و اما الأفعال فقد قيل بدلالتها على الزمان كما سيجى ء لكن الإنشاءات على كثرتها و كثره استعمالها و كذا وقوع الأفعال فى حيز الشرط من غير دلاله على الزمان مع بشاعه الالتزام بالمجاز يوجب ان تكون الدلاله على الزمان فيها بالإطلاق لكثره الاستعمال و ان

ص: ۵۳

الماضى يدل على الحدث بنسبه تامه محققه و المضارع على الحدث بنسبه مترقبه التحقق.

و اما الأمر و النهى فانما يدلان على البعث و الزجر الاعتباريين و لا تماس لهما بنفسها بالزمان.

قوله «ره» ما عن الإيضاح فى باب النكاح انتهى: (۱) أورد عليه شيخنا الأستاذ أعلى اللّه مقامه فى الحاشيه ان الفرق بين الكبيرتين مشكل لاتحادهما فى الملاک لأن أمومه المرضعه الأولى و بنتيه المرتضعه متضايفان متكافئتان قوه و فعلا و بنتيه المرتضعه و زوجيتها متضادتان شرعا ففى مرتبه حصول الأمومه تحصل البنتيه لمكان الإضافه و فى تلک المرتبه تبطل الزوجيه لمكان التضاد فليست فى مرتبه من المراتب أمومه المرضعه مضافه إلى زوجيه المرتضعه حتى تحرم لكونها أم الزوج انتهى و لقائل ان يقول ما الفارق بين زوجيه المرضعه و زوجيه المرتضعه حيث تبطل الثانيه بمجرد تحقق البنتيه و لا تبطل الأولى بمجرد تحقق الأمومه مع ان البنتيه و الأمومه فى مرتبه واحده و الزوجيه و الزوجيه فى مرتبه واحده أيضا و الظاهر انه وقع الخلط بين البنتيه بالنسبه إلى الزوجيه و البنتيه بالنسبه إلى الزوج فوضعت الثانيه مكان الأولى فأنتج ما ترى فافهم ذلک.

قوله «ره» بان انحصار مفهوم عام بفرد كما فى المقام: (۲) فعدم وجود مصداق للذات المنقضى عنه المبدأ فى اسم الزمان

ص: ۵۴

لكون الزمان منقضيا بانقضاء المبدأ لا يوجب الخروج عن حريم النزاع.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ أعلى اللّه مقامه فى الحاشيه ان ذلک اعتراف منه رحمه الله بعدم ترتب الثمره على النزاع فى اسم الزمان إذ الثمره كون استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ حقيقه أو مجازا و لا مصداق له فى اسم الزمان باعترافه فيخرج عن محل النزاع بالضروره.

فالأولى ان يقال ان صيغه اسم الزمان و المكان واحد فهو موضوع للوصف مع نسبه الظرفيه و عدم تحقق مصداق لبعض افراد الموضوع له مع عمومه المفهومى لا يوجب خروج الصيغه عن محل النزاع انتهى ملخصا.

قوله «ره» و إلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله إلخ: (۱) عباره ناقصه التركيب و كان المراد بها تنظير المقام بالخلاف الواقع فى لفظ الجلاله انه علم أو اسم جنس مع وحده واجب الوجود بالذات مصداقا و اما قوله الواجب موضوع للمفهوم العام انتهى فعباره غير قابله الإصلاح.

قوله «ره» و هو اشتباه ضروره عدم إلخ: (٢) أورد (ره) على دلاله الفعل على الرمان وضعا كما اشتهر بين النحاه وجوها.

الأول النقض بفعلى الأمر و النهى.

ص: ۵۵

الثانى خلو ما يسند من الأفعال إلى غير الزمانيات كالزمان نفسه و المجردات و التزام المجاز فيها جميعا كما ترى.

الثالث اشتراک المضارع بين الحال و الاستقبال و ليس باشتراک لفظى و إلّا لزم الاستعمال فى أكثر من معنى واحد فى مثل قولنا يضرب زيد الآن و غدا و لا معنوى إذ لا جامع بين الحال و الاستقبال لتباين اجزاء الزمان ذاتا فليس إلّا ان فيه خصوصيه ملائمه لكل من الزمانين.

الرابع ان الماضى ربما يستعمل فيما هو مستقبل حقيقه و بالعكس فالفعل انما يدل على الزمان بالإطلاق فيما يسند إلى الزمانيات لا ـ بالوضع و قد أورد عليه شيخنا الأستاذ أعلى اللّه مقامه فى الحاشيه بان الدلاله بالإطلاق انما يتصور إذا كانت الخصوصيه المأخوذه فيه أشد مناسبه لما هو ظاهر فيه لا متعينه فيه من غير ملائمه لغيره أصلا فلو كانت دلاله الماضى على ما يختص به من الزمان بالإطلاق جاز استعماله فى غيره لكنا لا نشک فى عدم صحه قولنا ضرب غدا و يضرب أمس فالماضى موضوع للحدث المقارن بالنسبه إلى الزمان الماضى و المضارع موضوع للحدث المقارن بالنسبه إلى ما لم يمض من الزمان فينطبق على كل من الحال و الاستقبال.

ثم أجاب عن الوجه الثانى من الوجوه الأربعه بان التقدم و التأخر الزمانيين فى الزمانيات بعرض الزمان و فى نفس اجزاء الزمان بالذات.

فقولنا مضى الزمان لا يتفاوت مع قولنا مضى زيد إلّا بالذات و العرض

ص: ۵۶

و اما الأستاذ إلى المجردات فللمجرد معيه قيوميه مع الزمانيات فهو معها من غير تقيد بالزمان.

و عن الثالث بان المأخوذ فى المضارع ما لم يمض من الزمان و لا محذور عليه.

و عن الرابع بأنه من قبيل الاختلاف فى الحال فقد يجعل الحال حال التكلم و يؤخذ الماضى و المستقبل بالنسبه إليه و قد يجعل شى ء مما مضى أو يأتى و يؤخذان بالنسبه إليه و من هذا القبيل المثالان اللذان أوردهما فى المتن انتهى ملخصا (و قد عرفت) ما يتعلق به من الكلام اما الحجه فكون المثالين من الغلط ممنوع كيف و استعمال الماضى فى الحوادث المستقبله إذا كانت محققه الوقوع شايع و فى القرآن منه شى ء كثير كقوله تعالى و نفخ فى الصور فصعق الآيه و سيق الذين اتقوا الآيه و كذا المضارع فى مورد حكايه الحال السابقه و بالجمله فما ناسب من الموارد ما أخذ فى الماضى و المضارع من خصوصيه النسبه أعنى النسبه المحققه فى الماضى و النسبه المترقبه المتحقق فى المضارع فاستعمالهما فيه صحيح ليس من الغلط فى شى ء مضافا إلى ما

عرفت من سقوط النسب فى الإنشاءات و حيز الشروط و غيرها.

قوله رحمه الله تبادر خصوص المتلبس بالمبدإ: (۱) الطريق السهل لإثبات كون المشتق حقيقه فى المتلبس بالمبدإ فقط بناء على ما اخترناه سابقا ان يقال: ان معنى المشتق هو الوصف

ص: ۵۷

مأخوذا بنسبه و من المعلوم ان لا مطابق له الا الذات باعتبار تلبسه بالمبدإ و المصنف رحمه الله حيث اختار ان المنتزع عنه هو الذات باعتبار تلبسه بالمبدإ كان عليه ان يتمسک بما ترى من التبادر و صحه السلب و غيرهما.

قوله رحمه الله و لو لم يكن استعماله فيما انقضى إلخ: (۱) هذا اعتراف منه رحمه الله بالإشكال كما هو ظاهر قوله رحمه الله ان مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف إلخ المراد بالباسطه خروج الذات عن مفهومه فى مقابل من يقول بتركب مفهومه من الحدث و النسبه و الذات و الّذى يوجد فى كلامه هو خروج الذات و الشى ء عن مفهوم المشتقات دون دعوى البساطه فذلک تسميه من غيره هذا و يرد على ما أفاده المحقق الشريف انه على تقدير تمامه انما يفيد خروج الذات المأخوذ بنحو الاستقلال عن مفهوم المشتقات و اما أخذه غير مستقل بجعله طرف النسبه على ما قررناه فلا.

قوله «ره» أحدهما قضيه الإنسان إنسان إلخ: (۲) ظاهره الرد على صاحب الفصول على كلا التقديرين بان المحمول ان كان هو الذات المقيد بنحو دخول التقيد و خروج القيد فالذات حال التقيد ضرورى الثبوت لنفسه فقد صح الانقلاب و ان كان هو الذات المقيد مع القيد فمجموع الذات مع القيد و ان لم يكن ضروريا غير ان القضيه لانحلالها إلى ضروريه فى عقد الوضع و ممكنه

ص: ۵۸

فى عقد الحل لا يخلو عن ضروره أيضا فيتحقق الانقلاب أيضا مع ان عقد الوضع اما مطلقه أو ممكنه فهو «ره» انما أخذ القضيه الضروريه من ذات الموضوع و الذات المفروضه الأخذ فى جانب المحمول و لو لا ـ ذلک لم يختص الإشكال بالممكنه التى محمولها مشتق بل يجرى فى كل ممكنه عنوان موضوعها عنوان الذات كقولنا الإنسان ذو كتابه و الإنسان له الكتابه بالإمكان فالإشكال على ما سلكه فى تقريبه واقع و لو لم يؤخذ الذات فى مفهوم المشتق فى عين القضيه التى حللها فما سلكه رحمه الله غير مستقيم هذا، و ربما يورد عليه ان أصل انحلال القضيه إلى عقدى الوضع و الحمل من باب لزوم ما لا يلزم بل هو مبنى على ما وضعه المنطقيون فى القضايا ان المعتبر فى جانب الموضوع هو الذات و فى جانب المحمول هو الوصف و لا حاجه إليه بعد اعتبار الاتحاد فى الوجود فى الحمل الشائع.

أقول و هو غفله عن غرض القوم فان العلوم انما تشتغل بالبحث عن الحقائق الخارجيه و الكشف عن محمولاتها الذاتيه على ما عرفت فى الكلام على موضوع العلم و المقدار الّذى يتعرض فيها بحال الألفاظ انما هو تنزل إلى سطح افهام المتعلمين تسهيلا للتعليم ثم ان الّذى عليه الأمر فى نفسه ان الموضوع هو الذات و المحمول ما يعرضه لذاته مما يحمل عليه ثم لو حمل على المحمول شى ء من عارض ذاتى فانما يعرضه بما هو متقوم بالموضوع الأول و هو الذات فان هذا هو الحق الّذى فى الأعيان من قيام ما وجوده للغير بالغير دون العكس بالبرهان ثم البرهان مع ذلک قائم على

ص: ۵۹

صدق العكس المستوى فى القضايا و البرهانان جميعا يعطيان جميعا ان الموضوع فى القضايا هو الذات و ان الانعكاس بتبدل مكانى الوصفين بالتقدم و التأخر فعقد الوضع و الحمل ينحلان إلى قضيتين هذا.

مضافا إلى ان البرهان قائم على عموميه نسبه النعتيه و الوصفيه و هى نسبه الوجود له ثابته بين كل امر موجود و بين المستقل بالذات الّذى معه سواء كان المستقل الموجود معه غيره كما فى الاعراض أو عينه كما فى غيرها هذا.

و اما حديث الاتحاد فى الوجود فى الحمل الشائع فلا يكفى فيما مر من الدقيقه و ان كان لا بد من اعتباره.

قوله «ره» ان معنى البساطه بحسب المفهوم وحدته إدراكا و تصورا إلخ: (۱) اللفظ حيث انه مأخوذ وجودا للمعنى و لا- معنى لوجود واحد يوجد به أمور كثيره فوق الواحد من غير رجوعها إلى جهه واحده يجمعها بان يكون الوجود واحد و الموجود به كثيرا لكون الوجود عين موجوديه الموجود فاللفظ الواحد له صوره تصوريه واحده من حيث انها معناه سواء كان بسيطا غير مركب أصلا كالأجزاء الأخيره للمركبات أو مركبا بالتحليل كالإنسان مثلا المنحل إلى الحيوان الناطق فالوحده و التركب من حيث اللحاظ هو الفارق بين الحد و المحدود أو مركبا من غير تحليل كالدار و الجمله و الخطبه و غير ذلك إذا عرفت ذلك علمت ان هذه الوحده اللحاظيه لا مفر منه سواء

ص: ۶۰

قلنا ببساطه معنى المشتق حقيقه أو بمعنى خروج الذات عن مفهومها أو بتركبه من الذات و النسبه و الحدث فالبساطه اللحاظيه غير متنازع فيه و لا- ينافيها القول بالتركب أصلا كما نبه به شيخنا الأستاذ أعلى- اللّه مقامه فى الحاشيه انما النزاع فى ان معنى المشتق هل هو المبدأ فقط من غير نسبه و لا ذات كما نسب إلى المحقق الدوانى أو هو المبدأ و النسبه من غير ذات كما عليه المحقق الشريف أو مجموع الذات و النسبه و المبدإ كما عليه المشهور فهاهنا ثلاثه أقوال.

القول الأول ان المشتق هو المبدأ معنى و نسب إلى المحقق الدوانى و المنقول منه ثلاثه أوجه من الاستدلال.

أحدها ما ذكره فى حاشيته على شرح القوشچى على تجريد الكلام قال: التحقيق ان المشتق لا يشتمل على النسبه بالحقيقه فان معنى الأبيض و الأسود و نظائرهما ما يعبر عنه بالفارسيه بسفيد و سياه و أمثالهما و لا مدخل فى مفهومهما للموصوف لا عاما و لا- خاصا إذ لو دخل فى مفهوم الأبيض الشى ء كان معنى قولنا الثوب الأبيض الثوب الشى ء الأبيض و لو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الأبيض و كلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده.

ثانيها انا إذا رأينا شيئا أبيض فالمرئى بالذات هو البياض و نحن نعلم بالضروره انا قبل ملاحظه ان البياض عرض و العرض لا يوجد قائما بنفسه نحكم بأنه بياض و أبيض و لو لا الاتحاد بالذات بين الأبيض

ص: ۶۱

و البیاض لما حکم العقل بذلک فی هذه المرتبه و لم یجوز قبل ملاحظه هذه المقدمات کونه أبیض لکن الأمر علی خلاف ذلک.

ثالثها ان المعلم الأول و مترجمی کلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات و مثلوا لها بها فعبروا عن الکیف بالمتکیف و مثلوا له بالحار و البارد.

أقول و هذه الوجوه الثلاثه و ان حکیت عنه لإثبات الدعوی المنسوبه إلیه و هو اتحاد معنی المشتق و المبدأ ذاتا لکن التأمل فیما نقل من کلامه یعطی ان بحثه مع القوم من جهتین مختلفتین لا من جهه واحده بعینها إحداهما ان مفهوم المشتق هل هو مفهوم المبدأ بعینه و لا یعنی بالمبدإ المبدأ المشهوری و هو المصدر کما نسبه إلیه صاحب الفصول فکلامه صریح فی ذلک بل انما یعنی بالمبدإ العرض الخارجی ثم یدعی ان الذات غیر مأخوذه فی مفهومه لاستلزام أخذه التکرار فی قولنا الثوب الأبیض و لصحه الغفله عن الذات مع تصور معنی المشتق عند تصورنا العرض الخارجی بنحو الناعت (و من هنا یظهر) ان مراده من نفی النسبه عن المشتق فی أول کلامه هو انتفاء الذات کما ینادی به کلامه و استدلاله لدعواه فنسبه القول بخلو معنی المشتق عن الذات و النسبه جمیعا إلیه لیس علی ما ینبغی کیف و هو ینادی بقیامه بالذات و حمله علیها و کونه معنی ناعتا و هل الاشتمال علی النسبه غیر کون المعنی ناعتا و قد أطبقت کلمتهم علی ان العرض وجوده فی نفسه عین وجوده لغیره فما به یکون السواد سوادا عین ما به یکون الجسم أسود و الأول

ص: ۶۲

هو نفس السواد و وجوده و الثانی هو الأسود و وجوده فالسواد عین الأسود و هذا غیر کون السواد أسود أولا و بالذات و الجسم أسود ثانیا و بالعرض فلا تغفل.

الجهه الثانیه ان المبدأ یحمل علیه المشتق أو لا و بالذات و الذات القائم به المبدأ یحمل علیه المشتق بواسطته و عرضه فالسواد أسود بنفسه و الجسم أسود بالسواد و هو لازم استدلاله ان الّذی یناله الحس أو لا هو سواد الجسم و ان الّذی یراه أسود العقل و هذا لا یختص بالاعراض بل الّذی تناله النّفس نیلا أولیا أو ثانویا تجد معه استقلالا فتشاهد نسبه بین ما تشاهده و ما تجده و هذا هو نسبه الناعتیه نعبر عنه فی الاعراض بالوجود لغیره یسری فی کل ما وجوده فی نفسه من أی المعقولات کان کما ان الإنسان إنسان و متصف بالإنسانیه و الوجود وجود و موجود و السواد سواد و أسود نعنی بذلک کله ان المعقول ثابت فی نفسه و ثابت لحیثیته الاستقلال التی نجدها معه ثم العقل یحکم بان هذا الّذی یثبت له المعقول فی الاعراض امر وراء العرض و هو الجوهر بخلاف غیرها و حکم العقل ثانیا لا یبطل حکمه أولا فالسواد أسود بحکم العقل أو لا و الجسم أسود بحکمه ثانیا و عند ذلک ینقسم الوجود قسمین وجود لنفسه کما فی الجواهر و وجود لغیره و اما معنیا الوجود فیه و الوجود له فمتصادقان متساویان دائما.

و من هنا یظهر ان انحلال العقدین فی القضیه إلی قضیتین مما

ص: ۶۳

لا مفر منه.

و من هنـا اشـتبه الأمر على المحقق المزبور حيث ظن ان الّـذى يجـده العقل ثانيا و هو الموضوع المسـتقل الموجود له العرض لم يكن يجـده فى التعقل الأولى للعرض و العرضـى و ليس كذلك بل العقل يجد الاسـتقلال المذكور أولا و ثانيا على حد سواء و ليس من الأـمور المحسوسه حتى ينـاله ثانيا بعـد ما لم يكن يناله أو لا و انما الفرق بين الوجـدانين هو ان الحكم يكون الموضوع غير الوصف بالقوه أو لا و بالفعل ثانيا فاذن الـذات متحـد مع الوصف أولا و بالذات لا بواسـطه المبدأ فافهم ذلك و بقيه الكلام موكول إلى محله فراجع.

و اما استدلاله الثالث فقد عرفت سر التعبير عن المقولات بالمشتقات بما مر فى الكلام فى عقدى الوضع و الحمل.

القول الثانى ان مفهوم المشـتق هو المبدأ و النسـبه من غير أخذ الذات و هو القول المنسوب إلى المحقق الشريف و قد عرفت ان الكلام المنقول من تلميـذه المحقق الـدوانى منطبق عليه و عليه عده من الأصوليين و اسـتدل له بما عن المحقق الشـريف ان أخذ الذات فيه موجب لدخول العرض العام فى الفصل أو انقلاب الممكنه العامه إلى الضروريه.

و بما استدل له المحقق الدوانى ان ذلك يوجب التكرار فى مثل قولنا الثوب الأبيض و الشى ء الأبيض

و قـد عرفت ان غـايه مـا يلزمه ان يكون الـذات غير مـأخوذ بنحو الاسـتقلال و المعنى الاسـمى لا مطلقا و ان ما ذكروه من انتزاع مفهوم المشـتق عن الـذات باعتبار تلبسه بالمبدإ و اتحاده معه يوجب كون الذات لمكان اسـتقلاله فى الأخذ مدلولا عليه بالدلاله الغير الحرفيه مع ان مـاده المشـتق انما تـدل على المبـدأ و غير الماده و هو الهيئه دال حرفى و لا يـدل باللفظ الحرفى على المعنى الاسمى هذا.

القول الثالث ان مفهوم المشـتق مشـتمل على المبدأ و النسبه و الذات جميعا و استدل له ببعض وجوه ضعيفه مثل ان علماء العربيه فسـروا المشـتق بما يشـتمل عليها كقولهم ان معنى اسم الفاعل ما ثبت له الفعل أو ذات أو شى ء حصل منه الفعل و اسم المفعول ما وقع عليه الفعل إلى غير ذلك.

و اسـتدل له شيخنا الأستاذ أعلى اللّه مقامه فى الحاشيه ان من المعلوم ان مفهوم المشتق متحد مع الذات الموصوف و من المعلوم ان المبـدأ مغاير لـذى المبـدأ هو الـذات فلا يصح الحكم باتحاده معه فى الوجود و ان اعتبر فيه الف اعتبار إذ هذه الاعتبارات لا يوجب انقلاـب المبـدأ عمـا هو عليه من المغـايره الـذاتيّه و ليست مغـايره اعتباريه تتغير بتغير الاعتبار و تزول بزواله و من المعلوم أيضا ان نسبه واحديه المبدأ و هى النسبه المدلول عليها بالمشتق لا تتحد مع الذات ما لم يعتبر فى طرفها الذات

و كـذا المجموع من المبدأ و النسـبه لا يتحد معه فلا مناص بعد وضع هذه المقدمات من الالتزام بأخذ الذات فى مفهوم المشـتق بـان يؤخـذ امر مبهم من جميع الجهـات قابـل الانطباق على الـذات و المبـدأ و يتقوم به العنوان و يكون معرفه العنوان فقط فلفظ الضـارب مثلاـ يـدل على صوره مبهمه قـائمه بنفسـها معرفهـا الضـرب هـذا ملخص ما ذكره ره (قال) و لا ينافيه القول بعـدم أخذ

الذات لا عموما و لا خصوصا فى مفهوم المشتق إذ ما ذكرناه من الأمر المبهم أعم من الذات و المبدأ و ليس بجوهر و لا عرض و لاـ هو مفهوم الذات و ان اعتبار هذا الأمر المبهم لاـ ينافى البساطه العنوانيه بمعنى تمثل صوره وحدانيه فى الذهن على حد الوحدانيه فى الخارج هذا محصل ما أفاده ره (و فيه) أو لا ان كون المبدأ مغايرا لذى المبدأ مما لا يمكن تصحيحه أصلا فضلا عن كونه مسلما و كيف يكون كذلك و المبدأ لا بشرط بالنسبه إلى المشتق و المشتق لا بشرط بالنسبه إلى ذى المبدأ و هو الذات و سيجى ء له زياده توضيح.

و ثانيا ان الإبهام حيث انه معنى نسبى و امر إضافى لا يوجب زوال التبين المفهومى عن المفهوم فهذا المفهوم اما معنى حرفى أو اسمى لكن جعله إياه طرفا للنسبه ينفى الاحتمال الأول فهو الثانى فحينئذ ينطبق على مفهوم الشى ء أو يساويه فيرد عليه ما أوردناه على أخذ مفهوم الذات و الشى ء الاسمى فى المشتق مضافا إلى امتناع الجمع بين الشى ء بهذا المعنى و كون المشتق بسيطا مفهوما و كيف يتحد الشى ء بهذا المعنى

ص: ۶۶

مع المبدأ و هو رحمه الله مقر بالمغايره الذاتيّه الحقيقيه بينهما و أخذه مبهما يعم الذات و المبدأ و لا يصحح الحمل بين الذات و المبدأ و ان صحح الحمل بين هذا المبهم و الذات و بينه و المبدأ كالحيوان يحمل على الإنسان و الفرس من غير حمل بينهما و الحساس يحمل على الناطق و الأعجم من غير حمل بينهما.

و ثالثا ان المغايره بين المبدأ و ذى المبدأ فى الخارج لا يدع وحده للمطابق الخارجي و المطابقه تقتضى تركب المفهوم فلا يبقى للمفهوم الا البساطه اللحاظيه و قد أعرف ان البساطه اللحاظيه غير محل النزاع.

قوله «ره» الفرق بين المشتق و مبدئه إلخ: (۱) قد عرفت ان المبدأ معنى سار فى معانى المشتقات كالماده الساريه فى ألفاظها ليس غيرها و إلّا كان مشتقا مثلها لا مبدأ لها و ظاهر ان المشتق متحد مع الذات جار عليها فهو متحد مع الذات كالمشتق غير انه لا معنى متعين له لمكان المبدئيه و السرايه كما لا لفظ متعين فالفرق الّذى ذكره غير مستقيم: قوله «ره» و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول من الفرق بينهما إلخ: (۲) غير مخفى ان الحكيم بما هو حكيم لا شغل له بمفاهيم الألفاظ الموضوعه من حيث هى كذلك بل بحثه انما يتعلق بالحقائق النّفس الأمريه و ملخص مرامهم فى المقام ان العرض وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره

ص: ۶۷

بمعنى ان كون السواد سوادا خارجا عين كون الجسم أسود خارجا إذ لو كان وجوده فى نفسه غير وجوده لغيره كان فى مرتبه نفسه و ذاته غير مرتبط و لاـ متعلق بموضوعه و لاـ منسوبا إليه فكان فى نفسه لنفسه غير محتاج بنفسه إلى موضوعه بل لو كان هناك احتياج ففى مرتبه بعد مرتبه نفسه هف فاذن العرض وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره أى ان نسبته إلى موضوعه فى مرتبه نفسه و وجود النسبه حيث كان رابطا غير خارج عن وجود العرض و إلّا كان مستقلا فى نفسه غير رابط هذا خلف فوجودها غير خارج عن وجود العرض و لا يتحقق إلّا مع طرفيها فالموضوع موجود فى مرتبه نفس العرض و وجوده و لا عكس إذ النسبه متأخره عن ذات الموضوع إذ ليس ناعتا لعرضه فالعرض من هذه الحيثيه النّفس الأمريه من مراتب وجود الموضوع و ان

كـان من حيث موجودا فى نفسه وجوده غير وجود الموضوع و إذ كـان المتحيث بالحيثيتين واحـدا فهناك امر واحـد له اعتباران أى حيثيتان بأحدهما يحمل على الموضوع و هو الأسود و بالآخر لا يحمل و هو السواد فافهم ذلك.

و هذا البحث بعينه جار فى كل امر من الأمور الحقيقيه غير داخل تحت المقولات سواء كان عارضا لجميع المقولات أو بعضها و ربمـا يسـمى بالاعتبـار كـالوجود و الواحـده و الشـيئيه و الإمكان و العلم و الحياه و الحركه و نحو ذلك بل يجرى بين الشـى ء و نفسه من حيث اعتباره فى-

ص: ۶۸

نفسه ثم اعتبـاره ناعتـا لنفسه كمـا مر فى الكلام على عقـدى القضـيه و يجرى أيضـا فى سائر المفاهيم من الاعتبارات و (ح) يتم الكلام فى كل مشـتق و مبـدأ اشـتقاقه بالنسـبه إلى ما يوجـدان فيه و قـد عرفت ان هناك معنى واحدا يؤخذ مره فى نفسه فيكون بشـرط لاـ و أخرى لغيره فيكون لاـ بشـرط و القائلون بعـدم تصـحيح الاعتبار للمغايره الـذاتيه انما أخـذوا الاعتبار فى نفسه مبـدأ للاعتبـار لغيره و هو خطأ كمـا عرفت و كلماتهم فى أطراف هـذا البحث على اختلافها لا يزيـد للباحث الا تعبا و لا يعجبنى هـذا المقدار من الغور فيما هو خارج عن حظيره هذا الفن إلّا ان الحق لا يستهان به.

قوله «ره» لأجل امتناع حمل العلم و الحركه على الذات و ان أخذ لا بشـرط انتهى: (۱) و إذ كان العلم و الحركه نفسهما مشتقين بشـرط لا كما عرفت كان معنى هـذا الكلام ان المأخوذ بشرط لا و لا بشـرط معا لا يحمل على الـذات و هو كذلك و لا يفيده شيئا.

قوله «ره» لا ريب فى كفايه مغايره المبـدأ إلخ: (۲) كمغايره القيام مع زيـد مفهوما فى قولنا زيد قائم و العلم معه سبحانه مفهوما فى قولنا اللّه تعالى عالم سواء تغايرا وجودا أيضا كما فى المثال الأول أو كان أحـدهما عين الآخر كما فى المثال الثانى (و الحق) ان يقتصـر على اعتبار مغايره مفهومى الموضوع و المحمول دون الموضوع و مبـدأ المحمول إذ حقيقه الحمل حكم بوحـده على كثره فالمغايره معتبره

ص: ۶۹

فيمـا اعتبر فيه الاتحـاد و الاتحـاد انمـا هـو بين الموضوع و المحمول دون الموضوع و مبـدأ المحمول فيشـمل نحو قولنـا الوجود موجود كما نبه عليه شيخنا الأستاذ أعلى اللّه مقامه فى الحاشيه و حقق المقام بما لا مزيد عليه.

قوله «ره» و التحقيق انه لاـ ينبغى ان يرتـاب إلـخ: (۱) الفرق بين هـذا البحث و مـا مر فى الأـمر الرابع ان المقصود هنـاك بيان ان عينيه المشتق أو مبدأه مع الذات لا يوجب كونه مجازا أو منقولا بمعنى انه لا يشترط فى معنى المشتق حقيقه كونه أو كون مبدئه غير الذات خارجا عنه كالقيام و القائم بالنسـبه إلى زيد و المقصود هاهنا بيان ان اختلاف مصاديق المشتق لا يوجب كون بعضها مجـازا أو منقولاـ فانمـا اللاـزم هو اتحـاده بحسب المفهوم و امـا المصـداق فلاـ عبره به فكون الوصف فى بعض المصـاديق عين الموصوف لا يوجب الاختلاف بحسب المفهوم.

بحث الأوامر و النواهی

اشاره

قوله «ره» و لا یبعد دعوی کونه حقیقه فی الطلب فی الجمله و الشی ء إلخ: (۲) یعنی به الاشتراک اللفظی بینهما لکن لا یخفی ان صدق الأمر علی غیر الطلب المخصوص موقوف علی اشتمال مصداقه علی نسبه أی معنی حدثی من حیث هو کذلک یشهد بذلک الاستعمالات و الشی ء و الشأن و أضرابهما لا تشتمل علی ذلک فلیست من معانی الأمر بل معناه ان کان فهو الطلب و الفعل و أظن ان المتأمل المستأنس بتطورات اللغه و موارد استعمال الأمر خاصه یذعن بان معنی الأمر لیس هو الإراده مطلقا من الأمر

ص: ۷۰

سواء دل علیها أم لا- و لا- هو الإراده المدلول علیها مطلقا سواء کان الدال علیها اللفظ أو غیره من الإشارات فان تسمیه مطلق الإشاره بأسماء الألفاظ من باب الإلحاق فی الحد کما یطلق علی بعض الإشارات الأمر و النهی و علی بعضها القول و الکلام و نحو ذلک و لا هو الإراده المدلول علیها باللفظ سواء کان بصیغه الأمر أو بغیره کقوله أطلب منک کذا و یجب علیک ان تفعل کذا و أمرتک ان تفعل کذا علی نحو الاخبار أو الإنشاء بل الأمر فی معنی الأمر هو الصیغه الداله علی إنشاء الإراده و یجمع علی أو امر ثم اشتق منه الأمر بمعنی مطلق الفعل لکونه یتعلق به الأمر و جمع علی أمور و نظائره کثیره فی اللغات من حیث تطوراتها و کذا سائر المعانی فی اشتقاقات هذه الماده کالإمره و الأماره.

قوله «ره» و لا یخفی انه لا یمکن منه الاشتقاق إلخ: (۱) الأمر فی الاشتقاق سهل إذ ربما لوحظ بعض الجوامد مع نسب لها إلی الذوات ملائمه لحالها فأعطی معنی الحدث فاشتق منه کما فی اللابن و التامر و البقال و البواب و نظائرها.

قوله «ره» و کیف کان ففی صحه سلب إلی قوله کفایه: (۲) هذا حق فیما إذا لوحظ الأمر بالنسبه إلی السافل نفسه کقولنا امر زیدا عبده ان قم و اما إذا لوحظ بالنسبه إلی المستعلی السافل فممنوع کقولنا استعلی عبد زید علیه فأمره بکذا (و من هنا) یظهر ان المأخوذ فی الأمر ان یصدر عن علو اما حقیقه أو ادعاء و الثانی امر حقیقه بحسب ظرفه و ان

ص: ۷۱

لم یکن بحسب الحقیقه امرا.

قوله «ره» و بالجمله هما متحدان مفهوما و إنشاء و خارجا إلخ: (۱) و ظاهر ان الأول بحث لغوی و الثانی بحث أصولی و الثالث بحث عقلی فهنا ثلاث مقامات.

اما المقام الأول فالظاهر ان المفهوم من أحدهما لغه غیر المفهوم من الآخر بمعنی انهما لیسا بمترادفین بل المتحصل من موارد استعمالهما ان الطلب هو الإراده فیما کان المراد محتاجا فی حصوله إلی مئونه سعی و حرکه یقال خرج فلان یطلب الرزق و لا یقال یرید الرزق و فی الحدیث طلب العلم فریضه علی کل مسلم و لا- یقال إراده العلم بخلاف الإراده یقال خرج فلان یرید

الحج و لا يقال يطلب الحج و قال تعالى تريدون عرض الحياه الدنيا و لا يقال تطلبون و قال تعالى يريدون وجه اللّه و لا يقال يطلبون ففى مورد الإراده نوع من قرب الحصول كأنه موصول بالإراده غير مفصول عنها بخلاف مورد الطلب ففيه تحقق للمطلوب و حصول غير ان حصول الطالب عليه و وجدانه إياه يحتاج إلى طى عمل و حركه و منه يظهر ان استعمال الطلب فى مورد الإراده فيما وجد من الموارد من قبيل الاستعاره بالكنايه و الاستعاره التخييليه ثم ابتذل فالتحقق بالحقيقه بل الأصل فى معناه ان يدور الإنسان للحصول على ما افتقده كطلب الضاله و المفقود ثم استعمل فى إراده المراد بنحو الاستعاره فافهم فاللفظان فى اللغه لا مترادفان و لا متقاربان و ان تقاربا ثانيا حتى كانا كالمترادفين.

ص: ۷۲

و اما المقام الثانى و هو اتحادهما بحسب الإنشاء فهو كذلك بمعنى انا لا نجد من أنفسنا عند الأمر بشى ء بصيغه افعل غير نحو واحد من المعنى الإنشائى سواء كان الأمر منا لإراده وجود المأمور به جدا أو لامتحان المأمور أو تعجيزه أو الاستهزاء به و اما اختلاف السبب الداعى لإنشاء هذا المعنى فهو أجنبى عن نفس الإراده كما ان السبب الداعى إلى الاخبار من قبيل فائده الخبر أو لازم فائدته أو غير ذلك لا ربط لها بنفس مدلول الخبر و إذ كان المعنى المنشأ واحدا فان كان هو الإراده فهو الطلب أيضا و ان لم يكن أحدهما فليس هو الآخر (و بيان ذلك) ان المدلول عليه بالأمر ليس امرا ثابتا فى الخارج حقيقه أو اعتبارا نحو ضربت و بعت الأخباريين بحكايه أحدهما عن وقوع الضرب حقيقه فى الخارج و الآخر عن وقوع البيع اعتبارا فى الخارج بل هو امر موجود بعين وجود اللفظ الدال عليه و فى مرتبته فهو إيجاد معنى بوجوده الاعتبارى و ان شئت فقل إيجاد المعنى باللفظ اعتبارا و حيث كان الاعتبار كما قرع سمعك مرارا هو إعطاء حد شى ء أو حكمه لشى ء آخر لغرض ترتب آثار الحقائق عليه كان تحقق الاعتبار فى محله محتاجا إلى تحقق آثار مترتبه عليه و كان نفس الاعتبار ملائما لما يترتب عليه من الآثار بحسب الحقيقه بمعنى ان الحد المأخوذ من امر حقيقى للتطبيق على المحل يجب ان يكون هو حد امر يترتب عليه تلك الآثار. مثاله ان الأثر الّذى هو عدم الملاقاه بالرطوبه المسريه إذا أريد ترتيبه على البول و المنى

ص: ۷۳

يجب ان ينطبق عليه حد القذر لكون الحكم حكمه لا حد شى ء آخر كحد القرب و البعد مثلا و هو ظاهر.

فليس اعتبار الأمر فيما نحن فيه الا اعتبار امر حقيقى يترتب عليه ما يترتب على الأمر و الّذى يترتب على الأمر فى الجمله هو وجود المأمور به و حصوله فى الخارج و من المعلوم ان وجود الفعل انما يترتب على إراده فاعله بعد الفراغ عن سائر مقدماته فهذا هو المعتبر فى الأمر لا غير.

و ذلك ان كل نوع من الأنواع انما يصدر عنه من الأفعال ما يلائم ذاته بالضروره سواء كان بلا واسطه أو مع الواسطه فهو انما ينحو بنوعيته أو يريد بنفسه إذا كان من الأنواع الشاعره بنفسها و أفعالها ما يلائم نفسه و يلائم القوى و الآلات المودعه فيه فمن المستحيل ان يقصد الفرس و هو من ذوات الحافر الكتابه و التصوير أو ان يقصد الحمامه الصيد و لا مخالب لها و لا ان يتمنيا ذلك و يأملاه كما ان من المستحيل ان لا يذعن الإنسان بطبعه بالنكاح و قد جهز مقدم الذّكر و الأنثى منه بجهاز التوالد و التناسل فهذه علوم متولده عن جهات خارجيه و أمور حقيقيه مودعه فى الذوات.

ثم ان الإنسـان بأفعاله التى لا تحتاج إلى خارج منه كأفعاله بقواه و آلاته البـدنيه يستشـعر بنسـبه الإيجاب التى بينه بما انه مريـد و بين قواه و آلاته.

و بانضمام هذين الأصلين عنده يأخذ فى الاستفاده من كل شى ء

ص: ۷۴

أو أثر شـى ء يلاـئمه فى نفسه مـا وجـد إليه سبيلاـ كالجمـادات و النباتات مما ليست آثاره و أفعاله مسـتنده إلى الإراده بحسـب الظاهر و هذا ناموس الاستخدام و التوسيط ثم يتنبه بمثله فيما لسائر افراد نوعه من الأفعال الإراديه بتوسيطه بينه و بين أفعاله و هذا الأـمر بالضـروره شـك إلى اعتبـار نسـبه الوجوب و الإيجـاب التى كـان أدركهـا أو لا بين نفسه و افعال نفسه إذ كانت دائره بين الإراده و الآله المطيعه فهو فى هذا التوسـيط ينزل المأمور الّذى وسطه منزله ما يتعلق به إرادته من أدواته و قواه الغير الخارجه عن نفسه فهو بالأـمر يجعـل إراده نفسه متعلقه بفعـل الغير على حـد مـا يتعلق بفعـل نفسه بصـفه التـأثير فهو اعتبـار تعلق الإـراده بفعل المأمور به فالامر يدل على إنشاء إراده الفعل و طلبه من المأمور أى إيجاد الإراده و الطلب اعتبارا فافهم.

نعم يعتبر العقلاء أمورا محبوبه أو مبغوضه فيتعلق بالأمر وجودا أو عـدما لتحكيم عقـد الاعتبار و تشـييد أساسه و هى التى تسـمى بالمثوبه و العقوبه.

و من هنا يظهر فساد ما قيل و قواه شيخنا الأستاذ (رض) فى الحاشيه ان مدلول الأمر هو البعث الإنشائى و هو غير الطلب و الإراده جميعا قال فى تقريبه ان الوجـدان يشـهد بـذلك فان المريـد لفعل الغير كما انه قـد يحركه و يحمله عليه تحريكا حقيقيا و حملا واقعيا فيكون المراد ملحوظا بالاستقلال و التحريك الّذى هو آله إيجاده خارجا

ص: ۷۵

ملحوظا بالتبع كـذلك قد ينزل هيئه اضـرب منزله التحريك الملحوظ بالتبع فيكون تحريكا تنزيليا يقصد باللفظ ثبوته و لذا لو لم يكن هناك لفظ لحركه خارجا بيده نحو مراده لا انه يظهر إرادته القلبيه انتهى.

و وجه الفسـاد مـا عرفت ان الاعتبار يجب ان يلائم الحقيقه التى يترتب عليه الأثر المقصود و من المعلوم ان الأثر فى المقام و هو وجود الفعـل المأمور به ليس بمترتب على وجود مجرد تحرك المأمور نحوه بل إلى حركته المسـتنده إلى إراده الفعل فهـذا هو المعتبر كما عرفت دون البعث إلى الفعل بمعنى مجرد التحريك و هو ظاهر.

و امـا المقام الثالث و هو اتحادهما بحسب الخارج فهو كـذلك كما اسـتدل عليه بالوجـدان لكن هاهنا دقيقه يجب التنبيه عليها و هو ان البرهـان قائم على ان كل نوع من الأنواع الخارجيه فنسـبته إلى الآثار المترتبه عليه نسـبه الفاعل إلى فعله أعنى العله الفاعله إلى معلولها هذا و لازم ذلك ان لا تكون الإراده صـفه موجوده بوجود مستقل منضم إلى النّفس تتم بها فاعليتها بل نسبه و حيثيه غير خارجه عن النّفس موجوده على حـد ساير الوجودات الرابطه و أيضا الإراده مما يحمل على الممكن و غيره فليست منـدرجه تحت مقوله من المقولات فلا جنس لها فلا فصل لها فلا حـد لها و كلما كان كـذلك فهو منتزع عن الوجود فمصـداقه الموجود

من حيث هو موجود و لو كان مصداقها وجودا خارجا عن النّفس لكانت موجوده فى نفسها فكانت لها ماهيه

ص: ۷۶

فكانت داخله تحت مقوله هف فهى موجوده بوجود النّفس من غير ماهيه لها فى نفسها فهى من أطوار النّفس غير الخارجه عنها.

ثم انهـا غير منتزعه عن الوجود بمـا هو وجود أعنى المطلق بـل من الوجود بما هو فاعل و لا بما هو فاعل فقط بل بما هو فاعل له علم بفعله و لاـ بمـا له علم بفعله فقط بل بما هو ان فعله موافق لـذاته بما هو عالم فالإراده حيثيه اقتضاء الفاعل العالم بما هو عالم لفعله الملائم لذاته هذا.

ثم ان نظير البرهـان قـائم فى العلم و القـدره و الحب و سـاير مـا يعـد من الكيفيات النفسانيّه فجميعها حيثيات نفسانيه غير خارجه عنها بنحو الانضمام و ان كانت بينها توقف ما أو ترتب ما كالإراده تتوقف على العلم إذ لا مانع من توقف بعض الحيثيات الذاتيّه على بعض فى عين انها متحده فى الذات الجامعه لها كما برهن على نظيره فى حياه الواجب تعالى و قدرته و علمه هذا.

فان قلت لازم جميع ما مر كون الإراده عن الوجودات الرابطه نظير المعانى فلا تكون صفه كما يقضى به الضروره.

قلت فرق بين المعـانى الوصـفيه المنـتزعه من الماهيـات أو من الوجودات و القسم الأـول تنـافى الوجودات الرابطه دون الثـانى و ليطلب أزيد من هذا من مظانه.

و من هنا يظهر ان فى كلامه رحمه الله مثل كلام غيره فى المقام مواقع للنظر.

ص: ۷۷

منها كون العلم من مقدمات الإراده بماله من المراتب كالتصور و التصديق بالفائده و تمام المصلحه و انتفاء المفسده و الجزم بل لو عد العلم من باب المسامحه من مقدمات الإراده فانما تتوقف الإراده على العلم بوجود الفعل وحده على ما عرفت.

و منها كون الإراده هو الشوق الأكيـد إذ الشوق بحسب التحليل هو ميلان النّفس إلى الشوق سواء كان من الأعيان أم من الأفعال و الإراده لا تتعلق بالأعيان مضافا إلى إمكان تحقق الشوق الأكيد بالوجدان مع استحاله الفعل فلا تتحقق الإراده لعدم تحقق العلم الّذى تتوقف عليه الإراده على ما وصـفناه لک و به يتبين ما فى كلام بعضهم دفعا للإشكال ان الإراده هى الشوق الأكيد الّذى لا ينفک عن الفعل يعنى بلوغه مرتبه لا يفارقه من باب التعريف بالمبائن بأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

و منهـا جعـل الإـراده كيفيـه نفسـانيه و قـد عرفت انهـا ليست من الكيـف فى شـى ء و الحق ان تسـميه هـذه النسب و الحيثيـات بالكيفيات النفسانيّه من باب المسامحه وهم و ان لم يصـرحوا بذلک لكن ذلک لازم كلماتهم و قد صرح به بعض أهل النّظر فى الوجود الذهنى ان تسميته بالكيف من باب المسامحه و ارتضاه آخرون.

و منها قوله «ره» المسـتتبع لأمر عبيـده به فيما لو اراده لا كـذلک انتهى، فان الإراده فى اسـتتباعها لأمر العبيد من قبيل إراده الفعل

بالمباشره

ص: ۷۸

و اما بالنسبه إلى إراده فعل العبد مثلاـ فلا إراده فى النّفس تتعلق بفعل الغير بل انما هى إراده الإنشائيه و تسميتها إراده متعلقه بفعل الغير مجاز أو مسامحه لمكان التلبس الواقع بين الأمر و المأمور به.

و به يتبين ان القول بتعلق الإراده بفعل المأمور به مسامحه أو خطأ ناش من الاتحاد المتوهم بين الأمر و المأمور به و ذلك ان الإراده حيثيه حقيقيه رابطه بين الذات المريده و فعلها القائم بها و اما النّفس و فعل غيرها فلا رابطه بينهما حتى يتوسط بينها حيثيه الإراده فالإراده المتعلقه بفعل المأمور توهما متعلقه بالحقيقه بامره بالفعل فتسند إلى نفس الفعل مجازا أو ان إراده الأمر لتعلقها بفعل ما له مرتبط بفعل المأمور تعد متعلقه بنفس فعل المأمور تجوزا كما يقال أردت الخبز و انما أراد أكله و هذا النحو من الإسناد أو النسبه كثير الدوران فى الاستعمال.

قوله و كذا الحال فى الصيغ الإنشائيه و الجمل الخبريه انتهى: (۱) فيه عطف الكلام على الكلام النفسىّ الّذى قال به الأشاعره و نفاه المعتزله و المتكلمون من الإماميه و محصل الكلام فيه ان القدماء من مشايخ الأشاعره ذهبوا إلى ان القرآن قديم غير مخلوق لكونه كلامه سبحانه و إذ كان الكلام على ما يتلقاه العرف جملا مؤلفه من الحروف التى هى من الكيفيات المسموعه التى هى حادثه زمانيه بالضروره وجهه المتكلمون منهم بان الكلام انما يصير كلاما بالمعنى

ص: ۷۹

الّذى يدل عليه فالمعنى هو الكلام فى الحقيقه و من الضرورى ان الكلام قائم بنفس المتكلم فالكلام فى الحقيقه هو المعنى القائم بنفس المتكلم المدلول عليه بالكلام اللفظى فكلامه سبحانه هو معنى القرآن القائم بنفسه تعالى فلاـ يتصف بالخلق و الحدوث و إلا لزم صيروره ذات الواجب تعالى محلا للتغير و هو محال.

و أجاب عنه النافون بان الكلام اما إنشاء أو اخبار و لا نجد فى الإنشاء من الأمر و النهى غير إنشاء الطلب و فى الاخبار غير العلم بالوجدان فلو كان المراد بالكلام النفسىّ هو العلم كان النزاع فى التسميه فيعود لغوا و ان كان غير العلم فلا شى ء غيره يصلح ان يكون كلاما نفسيا مدلولا عليه بالكلام اللفظى فلا كلام الا اللفظى و هو حادث مخلوق بالضروره هذا.

و قد ذكره شيخنا الأستاذ (قده) فى الحاشيه ان دليل الأشاعره ينحل إلى مقدمتين.

إحداهما ان فى النّفس غير الصفات المعروفه من العلم و الإراده و الحب و الشوق صفه أخرى هى المسماه بالكلام النفسىّ.

و الثانيه انها مدلول عليها بالكلام اللفظى و أولى المقدمتين حق دون الثانيه بيان ذلك ان الصوره الذهنيه لها قيام بالنفس قياما ناعتيا قيام الوصف بموضوعه فهى بهذا الاعتبار من أوصافها و كيفيه لها كسائر الكيفيات النفسانيّه و قيام بها قياما صدوريا من قبيل قيام المعلول بعلته و

ص: ۸۰

الفعل بفاعله من غير نعت و وصف و هى بهـذا الاعتبار وجود نورى غير داخل تحت مقوله من المقولات فلا ماهيه لها ففى عالم النّفس غير الأوصاف المعروفه وجود نورى غير ذى ماهيه لكن الوجود بما هو وجود يمتنع ان يكون مـدلولا عليه باللفظ إذ دلاله اللفـظ انمـا تكون على المـاهيه الـتى يمكن ان توجـد بوجود ذهنى أو وجود خـارجى و الوجود حيثيته حيثيه انه فى الخـارج فلا يدخل الذهن (انتهى) محصلا و هو مخدوش صغرى و كبرى.

امـا الصـغرى فلاـن بنـائه على الفرق بين العلم و المعلوم و كون الأـول داخلا تحت مقوله الكيف و الثانى غير داخل تحت مقوله أصلا بل وجودا نوريا غير ذى ماهيه.

و الحق ان العلم عين المعلوم و هو من شئون النّفس و حيثياتها الغير الخارجه عنها كما مرت الإشاره إليه بما يليق بالمقام و الأزيد من ذلك مرجوع إلى محله.

و امـا الكبرى فكون الوجود غير قابـل للحكايه عنه باللفظ مطلقا ممنوع كيف و أغلب المفاهيم الوارده فى الـذهن و منها المعانى الحرفيه و الصـفات المنتزعه من الوجود منتزعه من الوجود حـاكيه عنه غير داخله تحت مقوله و لو كـان الأمر على ما ذكره مطلقا لانقلب الكلام على نفسه «ره» فافهم.

و الحق الّذى ينبغى ان يركن إليه و يعتمد عليه فى المقام ان

ص: ۸۱

يقـال: ان الكلاـم على مـا يستبق إلى أذهاننا فى بادئ الحال هو ما يؤلفه الإنسان من حروف الهجاء لـدلاله المخاطب على ما فى ضميره فهو امر مؤلف من أمور حقيقيه و هو الأـصوات و اعتبـاريه و هى الـدلاله و القيود الأخر فهو امر اعتبارى ثم انا نعلم بأدنى تأمـل ان اعتبـار كون المؤلف هو الإنسان و كـذا المخاطب و كـذا وجود ضـمير ماله من خصوص المورد من دون دخاله لها فى حـد الكلام فالكلام عنـد ما هو المؤلف من ألفاظ للدلاله على المعنى ثم انا لا نشك إذا تأملنا ان كلام المتكلم شـخص التأليف الصوتى الدال الّذى قام بالمتكلم بتكلمه ثم ففى زوال التموج و الاهتزاز الجوى.

فهـذا أو لا ثم نتوهم له بقاء ببقاء اثره فى النفوس ما دام باقيا فنقول لمن أوجـد كلاما يحاذى كلام زيـد انه كلام زيـد بعينه و ان هذا شعر إمرئ القيس أو خطبه على عليه السلام بعينه.

و هذا ثانيا ثم نتوهم له بقاء فى نفس الأمر ثبوتا غير متغير على حد ما نذعن به فى الماهيات الحقيقيه من الثبات فى نفس الأمر.

و هذا ثالثا ثم انک قد عرفت مما أسلفناه ان حدود الاعتبارات تتبع الآثار الحقيقيه المترتبه عليها بالاعتبار فإنما زيد آثار الحقيقيه ثم لاـ نجـد موضوعهـا فنعطى حـد موضوعهـا لمـا ليس هو هو و الأـثر الحقيقى فى الكلاـم هو الإنباء عن المعنى أو الانتقال إليه فالكلام هو موضوع هذا الإنباء غير انا لما لم نجد إليه سبيلا الا بتأليف ألفاظ موضوعه اعتبرناه

ص: ۸۲

كذلک و لو وجدنا إليه سبيلا حقيقيا غير اعتبارى لأخذنا به و كان هو الكلام و البرهان قائم على ان وجود المعلول من حيث هو وجوده كاشف عن الخصوصيات الذاتيّه لعلته من أسمائه و صفاته و بالجمله هو دال دلاله ذاتيه تفضيليه على ما عند علته فحد الكلام منطبق عليه فهو كلام لها بهذه الجمله كما انه كلمتها من جهه أخرى.

فللكلام مرتبتان مرتبه اعتبار و مرتبه حقيقيه وحده واقع على كل بحسبه.

إذا عرفت هذا علمت ان كلام اللّه سبحانه ان أريد به الوجه الأول على أحد اعتباراته الثلث كان امرا غير حقيقى لا ماهيه له خارجا عن مقسم الوجوب و الإمكان و الحدوث و القدم غير متصف بشى ء من ذلک إلّا بالعرض كما وقعت الإشاره إليه فى بعض الاخبار و ان أريد به الوجه الثانى كان جميع الموجودات كلاما له تعالى كما انها كلمات له تامه أو غيرها و كان الكلام بهذا المعنى فى الخلق و عدمه و القدم و الحدوث تابعا لما يقتضيه وجوده و بقيه الكلام مرجوع إلى محله.

قوله «ره» و اما الجمل الخبريه إلخ: (۱) هذا بالنظر إلى كون الصور العلميه الموجوده فى الذهن غير ملحوظه استقلالا بل رابطه متوسطه بين اللفظ و الخارج فلا تعد مداليل بل اللفظ كأنه يحكى عن الخارج و نفس الأمر بلا وساطتها و إلّا فالصور العلميه هى المداليل بالذات و لو لا ذلک لزم خلو الكلام فى صوره

ص: ۸۳

الكذب عن المدلول إذ لا شى ء بحذائها حينئذ خارجا.

قوله «ره» و اما الصيغ الإنشائيه إلخ.

(۱) لا ريب ان اللفظ يرد مورد الاستعمال بما انه وجود المعنى فربما تعلق الغرض بالكشف عن تحقق المعنى فى نفسه من غير قصر على وجود اللفظ إذا كان المعنى من شأنه ذلک فيفهم منه ان المعنى ثابت فى نفسه و يطرأ على اللفظ حينئذ عنوان الحكايه و المرآتيه و هو الاخبار و ربما تعلق الغرض بالكشف عن تحقق المعنى باللفظ فيفهم منه حدوث المعنى بحدوث اللفظ على حد حدوث الماهيه بحدوث وجودها و هو الإنشاء.

و من هنا يظهر أو لا ان الاخبار و الإنشاء فيما اشتركا لفظا من شئون الاستعمال بمعنى ان المدلول فيهما واحد من غير اختلاف فى الموضوع له و لا فى المستعمل فيه بل فى ناحيه غرض الاستعمال و يتفرع عليه ان الدلاله على كل واحد منهما بخصوصه بالقرائن.

و ثانيا ان الاختلاف بين الاخبار و الإنشاء كالاختلاف بين نحوين من الوجود و هذا هو الّذى يريده المصنف ره (بقوله فى الإنشاء) و هذا نحو من الوجود بعد ما ذكر فى الاعتبار انه ثبوت النسبه بين طرفيها فى نفس الأمر و قد ذكر شيخنا الأستاذ (ره) فى الحاشيه ان التقابل بين الاخبار و الإنشاء فى غير الأمر و النهى تقابل العدم و الملكه لكون الاخبار بنحو الحكايه و الإنشاء عدم الحكايه فيما من شأنه ذلک و فى

ص: ۸۴

الأمر و النهى تقابل الإيجاب و السلب لأن الثابت فيهما عدم الحكايه بنحو السلب المطلق لعدم قابليه المحل للإيجاب و هو الحكايه.

و فيه أولا ان التقابل من أحكام الحقائق فلا يجرى فى الاعتباريات و قد اعترف بمثله فى مسأله تضاد الأحكام الشرعيه.

و ثانيا ان الحكايه عنوان طار كما عرفت و انما يكشف بكل منهما عن نحو من أنحاء وجود المعنى.

قوله «ره» ربما يكون منشأ لانتزاع اعتباره انتهى.

(۱) لعل المراد بكونها منشأ لانتزاع الاعتبار كونها أسبابا اعتباريه لتحقق المسببات الاعتباريه ككون الأمر و النهى سببا للوجوب و الحرمه و كون العقد سببا لتحقق الملكيه و الزوجيه و إلّا فهو بظاهره فاسد قطعا إذ المصطلح عليه فى منشأ الانتزاع كون المنتزع موجودا بوجود منشأ الانتزاع من غير اختصاص بوجود مستقل كمقوله الإضافه و ليست نسبه الحرمه و الوجوب إلى النهى و الأمر و لا نسبه الملكيه و الزوجيه إلى العقد هذه النسبه.

قوله «ره» إشكال و دفع انتهى.

(۲) ملخص الإشكال ان تكاليفه تعالى جديه و التكليف الجدى لا بد معه من إراده و إرادته سبحانه لا يتخلف عن المراد و مع تسليم هذه المقدمات الثلث يقع الإشكال فى موارد عصيان التكاليف و مخالفتها إذ لو قلنا بعدم تحقق إراده فيها كان خلفا للمقدمه الأولى و لو قلنا بتحققها

ص: ۸۵

كان خلفا للمقدمه الثالثه.

و الجواب انا نختار الشق الثانى و هو تحقق الإراده لكن ليس كل إراده منه تعالى يمتنع تخلفها عن المراد بل هى منه تعالى قسمان تكوينى و تشريعى و التى يمتنع تخلفها عن المراد هى الأولى و هى العلم بالصلاح فى النظام التام دون الثانيه و هى العلم بالمصلحه فى فعل المكلف.

أقول و الّذى ينبغى ان يقال فى هذا المورد:

ان ما يقع وصفا له تعالى من المعانى المحموله على الممكن و غيره انما يوصف تعالى به بالمعنى الّذى يحمل به على الموضوعات الممكنه التى عندنا لما مر من البرهان على ذلك فى تنبيهات بحث المشتق فمعنى الوصف فيه و فى غيره تعالى واحد كالوجود و العلم و القدره و من الواضح ان هذا القبيل من المعانى يستحيل كونها ذات ماهيه و إلّا لاستلزم فيه الماهيه و هو محال فهذا النوع من المعانى صفات وجوديه غير ذات ماهيه و إذا كان كذلك كانت الاختلافات الموجوده فيها خارجه عن

حـاق المعنى أو من قبيـل اختلاـف مراتب التشـكيك، و كيف مـا كان لا يوجب ارتفاع الخصوصـيات ارتفاع أصل المعنى و هو ظاهر و حينئذ فمن الواجب ان يجرد كل معنى عن الخصوصيات المكتنفه به مع انحفاظ أصل المعنى.

و من هنا يظهر ان تفسير إراده الواجب بالعلم بالصلاح ليس على

ص: ٨۶

ما ينبغي و كان الوجه فى تفسـير القوم الإراده الواجبيه بالعلم ان إرادتنا عندهم من الكيفيات النفسانيّه فهى من الماهيات الحقيقيه لاـ تتجرد عن حـدها بالتجريـد و قـد عـد من صـفات الواجب تعالى فهى هناک بمعنى غير ما هاهنا لكنک قـد عرفت فيما مر ان الإـراده غير داخله تحت مقـوله من المقولاـت بـل هى كـالعلم و القـدره و غيرهمـا صـفه وجـوديه غير زائـده الوجود على وجود موضوعها البته و انها حيثيه اقتضاء ذاتنا لفعلها من حيث هى عالمه به و هـذا الحـد بتجريده عن الخصوصـيات ممكن الوقوع على إراده الواجب تعالى فالإراده الـذاتيّه فيه تعالى هى نسـبه اقتضاء الـذات العالمه بـذاتها لذاتها و الإراده الفعليه نسـبه اقتضاء الذات العلميه لفعلها الخارج عن ذاتها هذا.

و الإراده بهذا المعنى انما يصح تعلقها بالأمور الحقيقيه التى بينها و بين الواجب تعالى نسبه الجعل و الإيجاد من الداخله فى نظام الوجود و اما الأمور الاعتباريه الغير الحقيقيه فلا نسبه بينها و بين الذات الواجبه التى هى محض الوجود و صريح التحقق.

و الّـذى يمكن ان يقـال حينئـذ ان الّـذى يقوم به تعـالى من هـذه الإـراده التشـريعيه التى هى الإـراده الإنشائيه انما تقوم به تعالى بحقيقتها كما ان الكلام الّـذى هو امر اعتبارى انما يقوم بالواجب بحقيقته كما مر بيانه و قـد سـمعت مرارا ان حقيقه حـد الاعتبار انما يتحقق بالأغراض و الآثار المترتبه عليه فما هو موضوع الآثار هو الحد للمعنى

ص: ٨٧

و مـا صـدق عليه من الأـمور الحقيقيه كان هو المصـداق الحقيقى للحـد و على هـذا فحقائق القرب و البعـد المربوطه بالافعال أو حقـائق الثواب و العقاب المرتبطه بها هى حقيقه الإراده الإنشائيه القائمه به تعالى على حسب ما يليق بساحه قـدسه سـبحانه فافهم ذلک.

و قد ظهر مما مر ان إراده الفاعل لا تتعلق حقيقه إلّا بما هو فعله لوجود رابطه الفاعليه و الفعل و اما فعل الغير فيستحيل تعلقها به و منه يظهر ان إرادته تعالى التكوينيه بفعل العبد انما يتصور من حيث كونه موجودا ممكنا من الموجودات الممكنه و اما من حيث كونه فعلاـ مأمورا به متعلقا للأمر فلا فللمأمور به بالأمر الإلهى حيثيتان حيثيه كونه فعل العبـد و لا يتعلق به إراده تكوينيه من هـذه الحيثيه بل انما يتعلق به الأمر فقط و حيثيه كونه فعله سـبحانه أى موجودا بإفاضه وجوده و لا يتعلق به أمر من هـذه الحيثيه بل انما تتعلق به الإراده التكوينيه فقط فافهم ذلک.

فـإن قلت فهـل الفعـل الا موجودا بوجود واحـد فما تأثير تكثير حيثياته بالاعتبار (قلت) كلا بل هو ذو نسـبتين حقيقتين نسبه إلى العبـد بما انه وجود محدود بحدود كذائيه و هو فاعله بمعنى ما به الوجود و نسـبه إلى الحق من حيث انه وجود مفاض و مفيضـه

فاعله بمعنى ما منه الوجود فالكثره حقيقيه.

ص: ٨٨

قوله ان قلت إذا كان الكفر و العصيان إلخ.

(١) إشكال ناش عن قوله فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعه و الإيمان و إذا تخالفتا فلا محيص من ان يختار الكفر و العصيان انتهى.

حيث ان مقتضاه ان الكفر و الإيمان ضرورى الوقوع فوقع الإشكال بان ضروره الوقوع تنافى الاختيار المشروطه به صحه التكليف و بالجمله تعلق الإراده الإلهيه بالفعل الغير المنفكک عنه لا يجامع صحه التكليف.

و الجواب ان الفعل إرادى و اختيارى بالذات و الإراده الإلهيه انما تعلقت به من حيث انه إرادى أى به مع مقدماتها الاختياريه فلو خرج به عن الاختياريه لزم تخلف الإراده عن المراد من هذه الجهه و بعباره أخرى لا- نعنى بالفعل الاختيارى الا- ما كان صدوره عن إراده و الإشكال انما يتم لو كان تعلقها بالفعل نفسه و اما إذا فرض تعلقها بالفعل الصادر عن إراده من حيث هو كذلک لم يخرج الفعل عن الاختياريه إذ المفروض تعلقها به من حيث هو كذلک.

أقول و الّذى ينبغى ان يقال فى المقام هو انا إذا تصفحنا الأفعال الصادره عن فواعلها من قبيل ثقل الحجر و طاب الماء و أحرقت النار و قطع السيف و من قبيل أكل زيد و قام عمرو و قتل بكر و رمى بنفسه فى البئر فسقط فيها وجدنا على الإجمال فرقا بين القبيلتين كان القبيل الثانى يزيد على الأول باقتران الفاعل أو الفعل بأمر مفقود فى القبيل

ص: ٨٩

الأول نسميه بالاختيار كما نسمى فقده بالاضطرار و ربما لاح لنا بادئ بدء بان الفرق بين القبيلين انما هو باقتران القبيل الثانى بالعلم من الفاعل دون الأول.

لكنه يندفع بأنا نجد نحو قولنا شاخ زيد و صح و مرض و جهل و قبح و طال و قصر من القبيل الأول مع اقتران الفعل بعلم الفاعل و ليس إلّا ان العلم ليس مؤثرا فى تحقق الشيوخه و الهرم و المرض و نحو ذلک وجودا و عدما بخلاف القبيل الثانى فللعلم تأثير فيه بالضروره فمع فرض عدم العلم لا تحقق للفعل البته و مع وجوده ربما تحقق و ربما لم يتحقق فللعلم فيه دخلا فى تحقق الفعل لكن ليس الاستناد إليه فقط فهناک معه غيره و إذ كان ترجح الفعل من غير مرجح ممتنعا بالضروره كان رجحان الفعل فى القبيل الأول غير مستند إلى العلم بخلاف القبيل الثانى فترجيح الفعل فيه إلى الفاعل بما له من صفه العلم و غيره و هو الّذى نذعن به من ان ترجيح كل من جانبى الوجود و العدم فى القبيل الثانى إلى الفاعل دون الأول و ان كان الحق ان الترجيح إلى الفاعل دائما و انما الفرق ان الترجيح فى القبيل الثانى إلى علم الفاعل و اختياره دون الأول.

فالفعل ينقسم إلى اختيارى و اضطرارى و الاختيارى هو الفعل الّذى من شأنه ان يكون ترجيح أحد طرفى وجوده و عدمه إلى الفاعل و لازمه كون الفعل مساوى الطرفين بالنسبه إليه.

ص: ۹۰

و حينئذ فلو وقع ترجيح من غير الفاعل فيما ترجيحه إليه أى فى الفعل الاختيارى فاما ان يكون بتأثير منه فى الجانب الموافق بإيجابه و هو يوجب سقوط نسبه الفعل إلى الفاعل و ان شئت قلت سقوط تأثير علمه و إرادته و هو ينافى كونه فعلا علميا إراديا و قد فرض كذلك (هف) أو بتأثير الغير فى الجانب المخالف بجعله ممتنعا على الفاعل فلا يبقى لفاعليته الا جانب واحد فيرتفع الاختيار أى استواء نسبه الوجود و العدم إلى الفاعل فيما من شأنه ذلك و هذا هو الّذى نسميه بالجبر و يقابل الاختيار تقابل العدم و الملكه هذا.

و قد تبين بذلك أو لا ـ ان الأفعال الجبريه إراديه كالاختياريه و هو الّذى يشهد به التأمل فى موارد الجبر فقولهم ان الفعل الاختيارى ليس إلّا ما كان مسبوقا بإراده فاعله فى غير محله.

و ثانيا ان كون الفاعل مجبورا لازمه تأثير الغير فيه من حيث كونه فاعلا لفعله.

و يتفرع عليه ان الواجب تعالى لا يتصور كونه مجبورا فى فعله إذ لا معنى لتأثير الغير فيه و اما كون فعله اضطراريا بكونه مضطرا فى فعله موجبا بالفتح بالمعنى الّذى مر للاضطرار فلا معنى له أيضا بعد فرض تأثيره فى فعله و كون العلم عين ذاته فافهم.

فان قلت فما معنى كون أفعاله تعالى تابعه للمصالح النّفس الأمريه.

ص: ۹۱

قلت هذا على ما نعتقده بقريحه الاعتبار ان الأحكام العقل و للحسن و القبح الّذى يدركهما و للمصالح و المفاسد التى يحكم باعتبارها فى أحكامه ثبوتا غير متغير و تحققا غير زائل فى الواقع و نفس الأمر لا يؤثر فيه توارد الوجود و العدم و أنت تعلم ان ذلك لا يزيد على الحكم الاعتبارى شيئا.

و اما حقيقه الأمر فهى ان المصالح المزبوره اما ان تكون موجوده أو معدومه لا سبيل إلى الثانى لعدم تصور تأثير المعدوم و على الأول فاما ان تكون واجبه أو ممكنه و لا ـ سبيل إلى الأول و على الثانى فهى افعال للواجب تعالى فلو كانت فى وجودها تحتاج إلى مصالح أخرى و الكلام جار فيه مثلها لتسلسلت و لم ينته إلى الواجب تعالى بالاخره.

و حينئذ فاما ان لا يحتاج فعله سبحانه إلى مصلحه أصلا بل يكون وجه الصلاح و الحسن منتزعه عن فعله متحدا معه و ان كان بحسب نظر العقل متقدما عليه متبوعا له نظير حكمه بتقدم الماهيه على الوجود و كونها موضوعه له مع ان الأمر على عكسه فى الواقع.

أو يحتاج فعله تعالى مصلحه لكن لا يجب فى المصلحه ان- تكون زائده على نفس الفعل بل ربما كانت خارجه عنه غايه له و ربما كانت عينه.

فيئول الأمر إلى ان أفعاله تعالى أى الموجودات الخارجيه على قسمين مما يكون غايته عين ذاته و كما له الأخير عين كماله

الأول

ص: ۹۲

و هذا القسم غايه لنفسه بنفسه و غايه للقسم الآخر الّذى غايته زائده على ذاته خارجه عن نفسه فافهم ذلک.

و ثالثا ان اختياريه الفعل لا ينافى كونه موجبا بإيجاب الفاعل إياه بإرادته و ترجيحه له فان المأخوذ فى الفعل الاختيارى ان يكون ترجيحه إلى الفاعل لا ـ إلى غيره و كونه ضروريا بإيجاب الفاعل غير كونه ضروريا بتأثير من الغير فى فاعليه الفاعل فلا ينافى ذلک القاعده المعروفه ان الشى ء ما لم يجب لم يوجد إذ المراد إيجاب- الفاعل لا مطلق الإيجاب.

و رابعا ان وجوب الفعل بالفاعل كما لا ـ ينافى اختياريته كذلک وجوب نفس الفاعل بفاعله الموجب له و لازم ذلک استناد وجوب الفعل إلى موجبه و موجب موجبه حتى ينتهى إلى الواجب بالذات المنتهى إليه سلسله الوجوب لا ينافى اختياريه الفعل و على هذا فتعلق إرادته تعالى التكوينيه بالفعل لا ـ ينافى اختياريته لكونها متعلقه بالفعل بماله فى الخارج من الخصوصيات الوجوديه و من خصوصياته صدوره اختيارا و تعلقه بإراده فاعله المستند فى وجوده إلى الواجب تعالى و تبارک.

فان قلت انا لا نعد الفعل اختياريا حتى لا يفارق وجوده الإمكان و مساواه الطرفين و لا ينتهى فى جانب علله إلى عله موجبه.

قلت الأمر فى نفسه على خلاف هذا التوهم و لو لم يفارق الشى ء

ص: ۹۳

فى وجوده مساواه الطرفين و لم يكن واجبا بإيجاب الفاعل كان من الجائز اتصاف وجوده بالعدم البديل و هو اجتماع النقيضين و لو لم ينته فى علله إلى عله موجبه و كان الفعل بالاختيار و اختياره باختيار أخر و هكذا لارتفع الاختيار فى المرتبه الثانيه فما فوقها و لم يثبت فافهم ذلک.

بحث التعبدى و التوصلى

قوله «ره» فما لم تكن نفس الصلاه إلخ: (۱) الظاهر انه بيان لقوله لا يكاد يتأتى إلخ إلّا انه وجه آخر للاستحاله كما ربما يحتمل.

قوله «ره» ان الأمر الأول ان كان يسقط بمجرد موافقته إلخ.

(۲) لا ـ يخفى ان متعلق الأمر الثانى حيث انه ليس امرا زائدا على متعلق الأمر الأول بل هو خصوصيه غير زائده عليه فورود الأمر الثانى يوجب الربط اللزومى بينهما بحيث لا يستقل أحدهما بالامتثال و- حينئذ قلنا ان نختار الشق الأول و نقول ان لازمه سقوط الأمر الأول من حيث نفسه مع الغض عن حدوث التلازم المذكور أو نختار الشق

ص: ۹۴

الثانى و نقول انه غير ساقط لا لما ذكره من عدم حصول الأمر بذلك بل لمكان التلازم بين الامتثالين فتدبر.

قوله «ره» لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض إلخ: (١) أقول اعتبار المولويه عند العقلاء اعتبار مالكيه تدبير الأمر و ينتشئ منه مالكيه الفعل و عليه يتفرع ملك وسائط فعل المولى عليه لفعله مثل ملك المولى لوسائط فعل نفسه و ملك جعل الوضعيات و التكليفيات من الأحكام و وجوب إطاعته و التسليم له كل ذلك لمكان المالكيه الأولى و اما مسأله تحصيل غرض المولى فلا ارتباط له بمعنى ولايته و لا العقل مستقل بالحكم عليه نعم حيث كان الظرف ظرف الاعتبارات العقلائيه و لا- مطلوب عقلائى الا لغرض يستتبعه كان لازم الطلب المولوى وجود غرض له فى طلبه و يجب تحصيله يتبع وجوب امتثال امره لكن يتقدر الغرض بقدر ما يطابق المأمور به لا يزيد على ذلك لكون وجوبه بعرض وجوب إتيان المأمور به بالامتثال هذا.

و إلى هذا يمكن ان ينزل ما ذكره شيخنا الأستاذ أعلى اللّه مقامه فى الحاشيه ان التحقيق ان كبرى تحصيل الغرض مما لا شبهه فيها لكن الصغرى غير متحققه بمجرد الأمر إذ اللازم عقلا هو تحصيل الغرض المنكشف بحجه شرعيه أو عقليه و الأمر بمركب يصلح للكشف عن غرض يفى به المأمور به و لا يصلح للكشف عما لا يفى به انتهى.

و ان كان ظاهر كلامه (قده) وجوب تحصيل الغرض وجوبا

ص: ٩٥

استقلاليا غير تبعى هذا.

فتبين ما ذكرنا أو لا ان تحصيل غرض الأمر ليس واجبا استقلاليا يجب إتيانه بل تبعى بتبع وجوب المأمور به.

و ثانيا ان الواجب من تحصيل الغرض هو المقدار الّذى يكشف عنه الأمر لا أزيد من ذلك.

و ثالثا: ان العقل يحكم فى ظرف المولويه و العبوديه بوجوب امتثال امر المولى من حيث هو امره، و لازم ذلك كون الأصل فى الأوامر المولويه التعبديه.

نعم ربما يكتفى العقلاء فى بعض الموارد بمجرد تحقق المتعلق بطبيعته. فهو اعتبار خاص قبال اعتبار وجوب الإطاعه و الإتيان بقصد امتثال الأمر.

و يستنتج من هاهنا ان مقتضى الإطلاق المقامى هو التعبديه، إذ كل امر فمعه حكم العقل بوجوب الإطاعه له الا ما دل الدليل على جواز الاكتفاء بأصل الطبيعه فافهم.

قوله رحمه الله إلّا انه غير معتبر فيه قطعا لكفايه الاقتصار إلخ: (١) عدم تعين واحد من هذه الوجوه مع كفايه كل واحد منها على ما بينها من المباينه كاشف عن ان الواجب التعبدى غير مقيد فى نفسه بواحد منها بعينه فهو مأخوذ بخصوصيه تتحقق بأى واحد من هذه الدواعى كان فهو بنفسه يخالف التوصلى لا بواسطه الداعى.

ص: ۹۶

و حينئذ فمن الممكن ان يقيد الأمر بمثل قصد الامتثال على ان يكون قرينه كاشفه عن سنخ الواجب لا قيدا مأخوذا معه شطرا أو شرطا قوله «ره» فلا مجال للاستدلال بإطلاقه إلخ.

(۱) قد عرفت ان التعبديه من خصوصيات المأمور به و ان الغرض لازم المطابقه مع المأمور به فى الأغراض المتفرعه على الأفعال- العقلائيه فاحتمال التعبديه فى الأمر على هذا مدفوع بالإطلاق.

قوله «ره» لأن الشك هاهنا فى الخروج إلخ: (۲) عباره الكتاب و ان لم تكن وافيه بالمراد كل الوفاء لكن المراد هو ان المورد و ان كان بالنظر إلى الأمر مورد البراءه لرجوع الشك فيه إلى التكليف الزائد دون المكلف به لكن حيث كان من المحتمل دخاله قصد القربه فى غرض الأمر و يجب حفظه بالإتيان بما يفى به لم يكن العقاب على تركه عقابا بلا بيان فالمورد مورد الاشتغال دون البراءه هذا.

أقول قد عرفت عدم وجوب حفظ الغرض أزيد مما يحفظ بحفظ الواجب بإتيانه لكون وجوبه تبعيا و قد عرفت ان تعبديه التعبدى خصوصيه فى نفس الواجب يحققها إتيانه بأحد الدواعى الرابطه له بالأمر كقصد الامتثال و المصلحه و التقرب و نحوها و من المعلوم ان كل توصلى يصير تعبديا بإتيانه بقصد القربه فالنسبه بين خصوصيتى التعبد و التوصل شبيه تقابل العدم و الملكه و بين الواجبين شبيه التقابل بين موضوعى العدم

ص: ۹۷

و الملكه و المئونه الزائده هى خصوصيه التعبد فيئول الأمر إلى الأقل و الأكثر الارتباطيين فالمورد مورد البراءه دون الاشتغال.

بحث المره و التكرار

قوله «ره» فانه من الامتثال بعد الامتثال انتهى: (۱) سيجى ء عدم استحاله ذلك فى نفسه.

قوله «ره» و التحقيق ان قضيه الإطلاق انتهى: (۲) الّذى ينبغى ان يقال ان تعلق الأمر بالطبيعه من حيث هى يوجب إرساله بحسب إرسال الطبيعه و من الواضح ان الطبيعه قبل تحقق أصل الامتثال نسبتها إلى الامتثال الأول و الثانى و الثالث و هكذا واحده فى صدقها على كل واحده منها نحو صدق الطبيعه الكليه على افرادها و ليس فى الخارج عند وجود الفرد من الامتثال ما يوجب خلاف ذلك فالامتثال الثانى حاله حال الامتثال الأول فى كونه محققا لطبيعه- المأمور به و متعلقا للأمر باتحاده مع الطبيعه الموجوده فى طرف الأمر فتبين ان تحقق الامتثال و وجود المأمور به فى الخارج لا يوجب من حيث هو سقوط الأمر.

ص: ۹۸

نعم امر الأمر حيث كان معلولا لغرضه المتعلق بالمأمور به المترتب عليه فبوجود المأمور به فى الخارج يترتب عليه غرضه و فعليه وجود الغرض يوجب سقوط مقدمات وجوده فيسقط الأمر حينئذ.

لكن لاـ يخفى ان الغرض المتعـارف عنـد العقلاء يخالف الغايه الحقيقيه التى يثبتها البرهان الحكمى عنـد كل حادث وجودى و يحكم باستحاله تخلفهـا عن ذى الغايه فربما تخلف الغرض عنـدهم عن ذى- الغرض و ربما خالفه بالزياده و النقيصه و السعه و الضيق و الترتب الفورى و مع المهله فـإذا امر المولى بإتيـان المـاء لعطشه فربمـا عـد التمكن من الشـرب غرضا و ربما عـد نفس الشـرب غرضـا و على هـذا يختلف سـقوط الغرض باختلاف الموارد فربما سـقط بالامتثال الأول و ظاهر ان الامتثال الثانى يكون لغوا حينئـذ إذ لا معنى للامتثال مع عدم الأمر و ربما لم يسـقط الأمر بمجرد الامتثال الأول إذا لم يترتب الغرض على مجرد وجود المأمور به بالامتثال فلم يسقط و لم يسقط الأمر فكان إمكان الامتثال بحاله.

و من هنا يظهر ان إطلاق الأمر غير مؤثر فى جواز الامتثال بعـد الامتثال لتفرعه على سـقوط الغرض و عدم سـقوطه لا على تحقق المـأمور به و عـدم تحققه نعم لو كـان الأـمر فى مقـام بيـان تمـام غرضه و لم يبين كيفيته كـان لاـزم الإطلاـق جواز الامتثال بعد الامتثال لأن عدم الجواز تضييق عندهم لدائره الغرض و مئونه زائده يحتاج اعتباره إلى نصب دلاله زائده فافهم.

ص: ٩٩

قوله «ره» فيما إذا كان الامتثال عله تامه إلخ.

(١) كان الأولى ان يقال فيما إذا ترتب الغرض الأقصـى على الامتثال ترتبا ضـروريا و ذلك ان الغرض و الغايه عله فاعليه لفاعليه الفاعـل و لاـ معنى لكون الفعل عله تامه لعلته الغائيه و المسامحه انما تسـتحسن بوضع بتبـديل لفظ اصـطلاحى بلفظ لغوى عرفى دون العكس.

قوله «ره» بدلا عن التعبد به أو لا انتهى.

(٢) قد مر توضيـح المرام فى مسأله المره و التكرار و عرفت ان الّذى يقتضيه بقاء الأمر ببقاء الغرض صحه الامتثال بعد الامتثال لا خصوص التبديل دون الضم فلا مقتضى له.

قوله «ره» وجب عليه إتيانه ثانيا انتهى.

(٣) قـد عرفت فيمـا مر ان مقتضـى بقـاء الأمر صـحه الامتثال الثانى دون الإيجاب و من الواضـح ان بقاء الغرض لا يوجب بطلان الامتثـال الأـول و امـا وجوب إتيان الماء ثانيا فى المورد المفروض فليس مسـتندا إلى مسأله الامتثال بعـد الامتثال بل الموجب له فحوى المقام فيتجدد امر ثانيا يدل عليه خصوصيه الحال يجب امتثاله.

قوله «ره» و اما بناء عليها و ان العمل انتهى.

(۴) و التحقيق حسب مـا يعطيه الاعتبـار العقلاـئى من ان حفـظ ملاك الحكم العقلائى هو الموجب للجعل المنسوب إلى الطريق أولا و إلى مؤدى الطريق و هو الحكم الظاهرى ثانيا و يصير به الطريق و المؤدى

ص: ١٠٠

ذا مصلحه طريقيه فحسب و اما الحكم الظاهرى ففى صوره المصادفه مصلحته عين مصلحه الحكم الواقعى و فى صوره المخالفه لا مصلحه عنده غير المصلحه الطريقيه التى بها يتدارك المفسده فى الطريق أى ما لم ينكشف الخلاف قطعا و سلوك الطريق ربما أوجب سقوط المصلحه ببطلانها فلا اجزاء بارتفاع الموضوع و ربما لم يوجب و حينئذ حيث كان لا مصلحه عنده سوى مصلحه الطريق و قد بطلت بانكشاف الخلاف فالمصلحه الواقعيه قائمه على ساق فلو قلنا ان ملاك التكليف يجب الخروج عن عهدته كما يجب الخروج عن عهده التكليف كما ادعى المصنف فى مسأله المره و التكرار استقلال العقل بذلك وجب الإتيان بالتكليف الواقعى ما دام الوقت إذ أصل الملاك و الغرض قد تحقق و لم يخرج عن عهدته لاحتمال بقائه و عدم بطلانه.

قوله «ره» غايه الأمر أن تصير صلاه الجمعه إلخ: (۱) حاصله ان لا رابطه بين وجوب صلاه الجمعه ظاهرا و وجوب صلاه الظهر واقعا فلا يجزى إحداهما عن الأخرى و لو قلنا بان حجيه الطرق و الأمارات من باب السببيه فان غايه ما يلزم ان تصير صلاه الجمعه ذات مصلحه بسبب قيام الطريق على وجوبها و استيفاء مصلحتها لا ينافى بقاء صلاه الظهر على ما هى عليه عن المصلحه كما لا يخفى.

أقول بنائه على عدم الارتباط بين مؤدى الطريق إذا أثبت أصل التكليف و بين الحكم الواقعى و كذا بين مصلحتيها و حينئذ فلا وجه

ص: ۱۰۱

لجعل أحدهما حكما واقعيا و الآخر حكما ظاهريا بالنسبه إليه بل يكون هناك على الفرض حكم واقعى مجهول أو لا معلوم ثانيا و حكم آخر منكشف الخلاف من غير ان يرتبط أحدهما بالآخر و لا وجه للبحث عن اجزاء أحدهما عن الآخر إذ لا رابط بينهما و هو ظاهر ففرض الحكم الظاهرى و الواقعى فى مورد فرض الربط بينهما فهناك تكليف واقعى يكشف عنه الأماره ثم انكشف الخلاف فلسانها لسان الحكايه فيئول حكمه إلى النوع الثانى من القسم الأول أعنى الطرق الجاريه فى تنقيح الموضوع مما لسانه الحكايه دون الجعل فيجرى فيه حينئذ حديث الحجيه الطريقيه و السببيه و قد عرفت ما يقتضيه التحقيق فيهما و هو عدم الاجزاء على الطريقيه و السببيه جميعا فلاحظ.

و منه يظهر فساد ما ربما يقال ان ضم الأصل مثلا إلى الدليل- الواقعى كما انه مبين لاختصاص فعليه جزئيه السوره بحال العلم بالواقع و ان الأمر بما عداها فعلى كذلك ضم دليل الأماره إلى دليل وجوب الظهر واقعا يوجب اختصاص فعليه وجوب الظهر بما إذا لم تقم الأماره انتهى.

وجه الفساد ان مقتضى الارتباط بين الحكمين كون لسان الأماره المؤديه إلى وجوب الجمعه لسان الحكايه عما هو الواجب لا لسان بيان الواجب على المكلف على حاله الّذى هو عليه فلا يفيد الضم حكومه كما كان يفيده فيما لسانه الجعل على ما تقدم.

ص: ۱۰۲

قوله (ره) لا وجه لتوهم الاجزاء فى القطع انتهى: (۱) و سنبين فى مستقبل القول إن شاء اللّه ان القطع كأقسام الظن المعتبر فى المجعوليه و ان فى مورده حكما فعليا ذا مصلحه طريقيه ربما وافق الواقع و ربما خالفه فحال القطع فى الاجزاء و عدمه حال ساير

الطرق على ما مر آنفا.

قوله «ره» و هو منفى فى غير مورد الإصابه انتهى: (٢) و اما على ما سنذكره من التقريب فوجود الحكم الواقعى الفعلى على جميع التقادير ينفى التصويب.

مقدمه الواجب

قوله (ره) لا بـد فى اعتبار الجزئيه إلـخ: (٣) تحقيق المقـام انـا نجـد الآثـار المترتبه على موضوعاتها مختلفه فمنها ما هو أثر واحد لموضوع واحد و منها ما هو أثر واحد مترتب على عده أمور مجتمعه و من الضـرورى ان الأثر الواحد لا يترتب إلّا- على موضوع واحد فللكثره المفروضه وحده حاصـله محفوظه بالكثره انما يترتب الأثر الواحد على ذلك المبدأ الواحد و هذه الوحده الحاصله المفروضه لا تلائم الفعليه و الاسـتقلال الموجودين فى الكثره المفروضه إذ الفعليه تأبى عن الفعليه لاسـتحاله وحده الكثير فيجب ان يصير بعض الاجزاء بالقوه إلى بعض آخر و البعض الآخر بالفعل بالنسبه إليه و من المعلوم ان لما بالقوه اعتبارين.

أحدهما كونه قوه الفعليه المفروضه و بهذا الاعتبار لا يأبى عن

ص: ١٠٣

الاتحـاد معه بحيث يكون هو هو و الآـخر كونه فى انه بالقوه بالفعل فانه لو كان قوه امر آخر بالقوه لكان غير متصف بوصـفه أى بالقوه بالفعل هف.

و معلوم ان الفعليه تـأبى عن الفعليه فمـا بـالقوه من الجزءين المفروضـين مثلاـ بالاعتبار الأول مأخوذ لا بشـرط بالنسـبه إلى الجزء الآخر و بالاعتبار الآخر مأخوذ بشرط لا و الجزء الآخر المأخوذ بالفعل يقابل المأخوذ بالقوه بالاعتبارين فبأحدهما يكون لا بشرط بالنسـبه إليه فيحمـل و بالآـخر يكون بشـرط لاـ فلا يحمل عليه و الاعتباران بعينهما جاريان فيهما بالقياس إلى الكل أعنى الواحد الحاصل منهما.

و تبين بذلك كله ان اعتبار لا بشـرط يوجب العينيه و الحمل فيبطل بذلك الكثره المفروضه قبلا و التميز بين اجزاء الكثره و هذا هو اعتبار الجنسـيه و الفصـليه و النوعيه و تسـميه الجنس و الفصل مع ذلك جزءاً لوقوعهما جزءين فى حد النوع لا لأنهما جزءان من النوع حقيقه بل كل منهما عينه كما صرحوا به فى محله و اما اعتبار بشرط لا فهو اعتبار الجزئيه حقيقه أعنى الكثره الموجوده مع الوحده المفروضه هذا ما يقتضيه معنى التركيب حقيقه و لا فرق فى ذلك بين المركبات الحقيقيه و الاعتباريه أصلا.

نعم المركبات الاعتباريه و هى التى أثر التركب فيها امر اعتبارى لا كون أثرها امرا اعتباريا فالوحده الحاصله فيها بالتركيب

ص: ١٠٤

يصـير معنى اعتباريـا و هو وصف الاجتمـاع و الانضـمام مع ان الكثره الموجوده فيهـا أعنى الاـجزاء أمور عينيه خارجيه أو منتهيه إليها و الموجود الخارجى لا يتغير عما هو عليه بسـبب الاعتبار و لـذلك يحكم الوهم بان هـذا النوع من التركيب لا يوجب زوال

فعليه الاـجزاء أصلا و عدم اقتضاء أخذ الاـجزاء لاـ بشرط ان يصح الحمل بينها أنفسها و لا- بينها و بين الكل لأن الحاصل بالتركيب و هو هيئه الانضمام و الاجتماع امر عرضى مغاير لجواهر الاـجزاء فلاـ يتصور بينها اتحاد فكل ذلك بحكم الوهم و المسامحه الاعتباريه و يشهد بذلك انا لو قطعنا النّظر عن كون الاجزاء جواهر مستقله مثلا و كون الحاصل بالتركيب امرا عرضيا اعتباريا و قصرنا النّظر على مجرد تركيب اجزاء و حصول كل بذلك كان الحكم بعينه حكم المركبات الحقيقيه هذا و قد تبين بذلك أولاـ ان الجزء بما انه جزء مأخوذ بشرط لا و اما أخذها لا بشرط فهو فى الحقيقه يهدم الجزئيه و يوجب العينيه و يصبر الجزء بذلك جزءاً تحليليا لا جزءاً حقيقيا خارجيا.

و ثانيا ان تقدم الجزء على الكل تقدم بالطبع لا بالتجوهر و الماهيه إذ الجزء الحقيقى هو الجزء الخارجى و لا حمل أوليا بينه و بين الكل لأخذه بشرط لا.

و ثالثا وجوه الفساد فى كلامه (ره) فمنها حكمه بان اعتبار الجزئيه يوجب أخذه لا بشرط.

ص: ۱۰۵

و منها ان أخذ الجزء بشرط لاـ انما هو بقياسه إلى الجزء التحليلى المأخوذ لا بشرط و اما بالقياس إلى المركب فالاعتبار اعتبار اللابشرطيه.

و منها جمعه رحمه الله بين أخذ الجزء لا بشرط و بين عدم صحه الحمل.

قوله «ره» ثم لا يخفى انه ينبغى خروج الاجزاء إلخ.

(۱) توضيحه ان الكل حيث كان هو الاجزاء بالأسر مع صفه الاجتماع و هى وصف اعتبارى لا يزيد على ذات الاجزاء شيئا فى الخارج فليس هناك فى الحقيقه شى ء الا الاجزاء بالأسر فالوجوب المتعلق بالمركب متعلق بها بعينه لا تعلقا متفرعا على تعلق و إلّا لزم اجتماع المثلين.

و لاـ يخفى ان مورد النزاع هو المركبات الاعتباريه دون- الحقيقيه و حينئذ فالمغايره الاعتباريه المذكوره ان اقتضت مغايره بين المركب و الاـجزاء بحيث يحصل فى ظرف الاعتبار بواسطه التركيب شى ء غير الاـجزاء التى هى اجزاء اعتبارا فالوجوب و هو حكم اعتبارى انما تعلق بموضوعه الاعتبارى و هو المركب دون غيره و هو الاـجزاء و ان لم تقتض مغايره بان لاـ يحصل فى ظرف الاعتبار بواسطه التركيب شى ء غير الاـجزاء فقد لغا الاعتبار و لم يحصل تركيب و هو خلاف الفرض و قد عرفت ما يقتضيه التركيب من الأحكام هذا.

فغايه ما يمكن ان يقال فى المقام ان الكل و ان كان يغاير الاـجزاء على ما يقتضيه التركيب لكن الاجزاء حيث كانت أمورا حقيقيه

ص: ۱۰۶

خارجيه و حيثيه الانضمام الحاصله بالتركيب امر اعتبارى غير موجود فى الحقيقه يلحقها التسامح العرفى بالعدم و لا يرى للمركب ذاتا غير ذوات الاجزاء فى الخارج و لذلك يحكم بكون الوجوب النفسىّ المتعلق بالكل متعلقا بعينه بذوات الاجزاء بالأسر هذا.

و الحق ان يمنع من تعلق الوجوب النفسىّ المتعلق بالمركب بالاجزاء الا الوجوب الغيرى.

قوله «ره» و التحقيق فى رفع الإشكال ان يقال إلخ: (١) حاصله ان شرط التكليف أو الوضع ما لتصوره دخل فى تعلق الإراده به ان كان تكليفا أو تعلق الحكم به أو انتزاعه ان كان وضعا فما يتوقف عليه وجوده هو تصوره لا وجوده الخارجى حتى تنخرم به القاعده العقليه بتقدمه أو تأخره و ان سمى شرطا و اما شرط المأمور به فهو ما حصل للمأمور به بإضافته إليه وجه ما و عنوان ما و الإضافه كما تصح بين الشى ء و ما يقارنه كذلك تصح بينه و بين ما يتقدم عليه أو يتأخر عنه هذا.

و فيه نظر ظاهر اما فى القسم الأول فلان كون تصور الشرط دخيلا فى متعلق الإراده ان كان من حيث انه تصور ما كان لازم ذلك سلب الشرطيه عن المفروض شرطا هف.

فليس إلّا ان دخاله تصوره لدخاله المتصور كما ان تعلق الإراده بما تحقق فى ظرف العلم ليس بما انه علم بل بما انه معلوم.

ص: ١٠٧

و اما فى القسم الثانى فلأنه من المعلوم ان المتضايفين متكافئتان قوه و فعلا فلا معنى لتحقق الإضافه بين موجود و معدوم و هو ظاهر و الحق ان يقال ان البرهان انما قام على استحاله توقف الموجود على المعدوم فى الأمور الحقيقيه و اما الأمور الاعتباريه كما هو محل الكلام فلا لما عرفت مرارا ان صحتها انما يتوقف على ترتب الآثار فلا موجب لهذه التعسفات الا الخلط بين الحقائق و الاعتباريات فالصواب فى الجواب ان يقال ان شرط التكليف أو الوضع ما يتوقف عليه المجعول بحسب وعاء الاعتبار لا بحسب وعاء الخارج و كذلك شرط المأمور به ما يتوقف عليه بحسب ما يتعلق به من الغرض أو يعنون به من العنوان فى ظرف الاعتبار هذا و كأنه الّذى يرومه المصنف (ره) فى كلامه و ان لم يف به بيانه.

قوله «ره» و لا يخفى ما فيه اما حديث إلخ: (١) و اما على ما بيناه من معنى الحرف و ان معناها نسبه غير مستقله بنفسها مباينه مع المعنى الاسمى بذاتها تابعه فى العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد و ساير اللواحق لما يقوم بها من المعنى الاسمى فالنسبه بهذا الوصف و ان لم يقبل الإطلاق و التقييد بنفسها و كان ذلك راجعا إلى الماده.

لكن فرق واضح بين ان يكون موضوع وصف الاشتراط هو الماده مع نسبه الوجوب أو الماده وحدها و بعباره أخرى فرق بين

ص: ١٠٨

الشى ء الواجب بما هو شى ء واجب و بين الشى ء الواجب بما هو شى ء و قد مر سابقا ان الطلب الاعتبارى على كونه معنا حرفيا متعلقا بالماده يمكن ان يتصور معنى اسميا فيتعلق به إراده الأمر من هذه الجهه الملحوظه و يتعلق نفس الطلب الاعتبارى بالمأمور به من حيث كونه معنى حرفيا مدلولا لهيئه افعل.

فكذلك يمكن ان يؤخذ الوجوب الّذى هو نسبه غير مستقله معنا وصفيا مستقلا و يشترط بشرط ثم يؤمر بالماده المقيده بالشرط من حيث هى واجبه لا من حيث هى هى و ينتج ذلك رجوع الشرط إلى الوجوب دون نفس الماده المقومه للوجوب.

قوله «ره» و اما حديث لزوم رجوع الشرط إلى الماده إلخ: (١) محصله على قصور فى اللفظ انا لا نسلم لزوم رجوع كل شرط إلى الماده إيجابا كليا و ان سلمنا صحه الإيجاب الجزئى إذ لو قلنا بقيام المصالح و المفاسد بنفس الأحكام فمن الواضح ان الحكم كالوجوب مثلا- كما يمكن قيام المصلحه به على الإطلاق الموجب للبعث إليه فعلا و طلبه حالا كذلك يمكن قياما به بشرط بحيث لولاه كان فعليه الوجوب على أى نحو فرض مقرونا بالمانع و لو قلنا بتبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها فلا- نسلم لزوم قيام كل مصلحه بجميع خصوصياتها بالمتعلق لم لا يجوز قيام بعض المصالح بنفس الحكم أو قيام مصلحه بالمتعلق مع قيام بعض خصوصياتها بالحكم هذا.

و اعلم ان المصنف (قده) و ان ذكر هاهنا و فى عده مواضع أخر تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد القائمه بها على سبيل التجويز و الاحتمال إلّا انه فى أول أدله حجيه الظن قطع بذلك و أحال الكلام فيه إلى ما بينه فى الفوائد و ملخص ما أفاده فى فوائده انا و ان قلنا بثبوت الحسن و القبح الذاتيين لكن ثبوت الحسن و القبح فى ذوات الأشياء لا يوجب التكليف بها على ما يقتضيانه من الأمر و النهى فكثيرا ما يتفق ان المولى لا يريد الفعل من العبد مع حسنه و يكرهه مع ان العقلاء يمدحونه به لو فعل و ان كان عاصيا بذلك و بالعكس.

و كذلك العقلاء أنفسهم ربما يفعلون القبيح و هم يعلمون به و ربما يتركون الحسن كذلك و لو كان ما فى ذوات الأشياء من الحسن و القبح مثلا ملاك الأمر بها و النهى عنها لما تخلف امر من مورد حسن و لا نهى عن مورد قبح فظهر ان الأمر و النهى أو الإراده و الكراهه يحتاجان إلى جهات أخرى غير قائمه بذوات الأشياء مقارنه بهما فملاك الحكم قائم به لا بالمتعلق هذا فى الأحكام المجعوله العقلائيه و اما أحكامه تعالى المشتمله عليها أو امره و نواهيه و سائر مجعولاته فان إرادته تعالى و ان رجعت إلى علمه بالمصلحه و المفسده فى الفعل لكنها تتم بالبعث و الزجر المنقدحين فى نفس النبى صلى اللّه عليه و آله بالوحى أو نفس الولى عليه السلام بالإلهام و من المعلوم ان الأحكام تدريجيه المتحقق مختصه بحال دون حال لا دفعيه و لا دائميه مع ان الحسن و القبح ذاتيان للافعال غير منفكين عنها دائما إذ كثير

من الأحكام ما كانت مشرعه فى صدر الإسلام و انما شرعت واحدا بعد واحد على حسب استقرار الدين و اعتياد النفوس بالاحكام و انقيادها لها و ربما كان طفل غير بالغ أعقل من بالغ و أرشد و ليس مع ذلك مشمولا للبعث و الزجر فعلا فهذه و أمثالها فكشف عن ان أحكامه تعالى غير تابعه للمصالح و المفاسد فى المتعلقات بل إلى خصوصيات راجعه إلى نفس الأحكام هذا ملخص ما أفاده (ره) فيها.

و أنت خبير بان غايه ما يقتضيه هذه الحجه ان الحسن و القبح الذاتيين الثابتين فى ذوات الأشياء ليست عللا تامه للأمر و النهى و

ملاكـات كافيه فيهما و اما انها غير دخيله فيها حتى بنحو الاقتضاء بحيث يتوقف تأثيرها على وجود شـرط و ارتفاع مانع فلا و من المعلوم ان الملاك سواء كان قائما بالحكم أو بالمتعلق هو الغرض المقصود فى المورد و هو متعلق العلم الّذى هو سـبب الإراده و هـذا الغرض المتحقق فى ظرف العلم كما يكون هو الإراده و الطلب أى عنوانا متحـدا معه فى موارد كذلك يكون هو المتعلق أى عنوانـا قائما به فى موارد أخرى فالامر مثلا كما يكون بـداعى الامتحان و التعجيز و التمسـخر و نحوها كـذلك يكون بـداعى الجد و تحقق المأمور به فى الخارج و هذا إيجاب جزئىّ فى مقابل ما ادعاه رحمه الله من السـلب الكلى و لو كان كل حكم تابعا لملاك قائم بنفس الحكم لم يكن للحسن و القبح الذاتيين معنى و لا لإثباتهما فائده.

فان قلت قولهم بالحسن و القبح الذاتيين لا ينحصر مورده بالإراده

ص: ۱۱۱

و الكراهه التشـريعيتين بل يجرى فى مورد الإراده و الكراهه التكوينيتين فأفعاله تعالى تابعه للحسن و القبح الذاتيين فى الأشـياء و المصالـح و المفاسـد الواقعيه فمع القول بعـدم تبعيه الأمر و النهى الا لمصالح و مفاسد فى نفس الأحكام لا يلغو القول بالحسن و القبح الذاتيين.

قلت انهم اسـتدلوا على الحسن و القبح الذاتيين بأنا كما نجد كل صـنف من الخصوصيات الموجوده فى الأشياء ملائمه أو منافره لقوه من قوانـا كمـا نجـد الروائـح الطيبه ملائـمه لمشامنا و الروائـح المنتنه غير ملائمه لها و نجـد الحلاوه ملائمه لقوتنا الـذائقه و المراره و العفـوصه غير ملائـمه لهـا و هكـذا كـذلك نجـد عـده من الأفعـال ملائـمه لعقلنـا عنـد سـلامته إذا خلى و نفسه بحيث يستحسـنها و ينجذب إليها و عده أخرى و هى الباقى غير ملائمه له بحيث يستكرهها و يتنفر منها و ينبو عنها فكما ان سائر القوى يدرك من خواص الأشـياء ما يناسـبها بحسب نفسـها فكك العقل و كما انا نحكم بالضـروره ان ما يدركها القوى أمور موجوده فى الخارج قائمه بذوات الأشياء فلنحكم بان الحسن و القبح امران موجودان فى الخارج قائمان بذوات الأشياء هذا.

و الحجه كما ترى شامله للافعال أعم من ان تؤخـذ مراده بالإراده التكوينيه أو بالإراده التشـريعيه على ان الحجه بجميع مقـدماتها مـدخوله باطله فان الأفعال بالمقـدار الموجود منها فى الخارج لا يجب ان تقع بعنوان واحـد من الحسن و القبح إذ كل فعل نفعله أو نفرض

ص: ۱۱۲

وجوده يمكن ان يقع حسـنا إذا تعنون بعنوان حسن أو قبيحـا فالفعـل بمـا انه فى الخارج غير حامل لوصف معين خارجى يسـمى بـالحسن أو القبـح فالوصـفان اعتباريـان يعلـل بهمـا الحركـات الاعتباريه فهما الغايه الأخيره و خلافها فى الاعتباريات فهما عنوانا موافقه الفعـل للكمال الأخير المقصود بالاعتبار و ان شـئت قلت بالنظام الاجتماعى و (ح) فالعقل هو مبـدأ الإدراك الإنسانى من حيث انه واقع فى ظرف الاعتبار و وعاء الاجتماع و ان شـئت قلت ان العقل هو القضـيه المشـهوره كما قيل فالمآل واحـد هذا هو الّذى يعطيه صحيح النّظر.

و اما وجود قوه فى الإنسان فى عرض ساير قواه الوجوديه كالشامه و الذائقه و الباصـره و الخيال و الوهم و أضرابها يسمى بالعقل

و وجود مـدركاتها من الحسن و القبـح فى الخارج على حد ساير الاعراض الخارجيه ثم كشف إدراكها عن وجود مدركاتها فى الخارج و كشف إدراك ساير القوى عن وجود مدركاتها كذلك.

ثم دوران نظام التكوين مدار عده من هذه الأوصاف و نظام التشريع مدار عده أخرى منها فتصويرات لا تتجاوز دائره الوهم.

و بعـد ذلـك كله فالحق فى المقام ان يقال ان الأحكام حيث وقعت فى وعاء الاعتبار فسـنخها بحسب هـذا الوقوع سـنخ الأحكام العقلائيه فلهـا بحسب هـذه الوعـاء مصالـح و مفاسـد تتبعها و حسـنا و قبحا تبتنى عليها كسائر الأحكام العقلائيه و انما الفرق بين القسمين ان مصالح التكاليف

ص: ١١٣

العقلائيه يرجع نفعهـا إلى جاعلهـا بخلاف المصالـح التى فى الأحكام الإلهيه فمنافعها راجعه إلى المكلفين لنزاهه ساحه جاعلها عن- الانتفاع و الاستكمال بالغير.

و امـا غير الأحكام من البيانات الـدينيه فإذا وضع أساسـها على الإفهام السازجه فحكمها و تبعيتها للمصالـح و المفاسـد بحسب ما يقتضيه أفهامهم هذا ما يقتضيه ظاهر القسمين و اما بحسب الحقيقه فالامر على ما بيناه فى بحث الطلب و الإراده إجمالا.

قوله «ره» انما تكون فى الأحكام الواقعيه بما هى واقعيه إلـخ: (١) هـذا لا يوافق ما ذهب إليه قده فى التوفيق بين الحكم الواقعى و الظاهرى من معنى الفعليه فانه انما منع فى موارد الأصول و الأمارات عن تنجزها لا عن فعليتها فان المنع عن الفعليه يساوق إثبات الشأنيه كما فى الأحكام الإنشائيه الموعود ظهورها فى آخر الزمان.

فاللازم ان يقتصر على هذه الأحكام الإنشائيه مثالا و لا يذكر معها موارد الأصول و الأمارات إذا خالفت الأحكام الواقعيه.

قوله «ره» فهى حقيقه على كل حال انتهى: (٢) و اما على ما قررنا عليه معانى الحروف فهى لا تتصف لا بالحقيقه و لا بالمجاز إلّا باعتبار متعلقاتها و هو ظاهر.

ص: ١١۴

قوله «ره» ان الإراده تتعلق بأمر استقبالى إلخ.

(١) قـد عرفت فى بحث الطلب و الإـراده ان الإراده الحقيقيه صـفه غير زائـده على النّفس و انه يمتنع تعلقها بفعل الغير و انها انما تتعلق بالأمر و هو اعتبارى بما عنـده من حقيقه يقوم بها الاعتبار كاللفظ الّذى هو صوت و اما معنى الأمر و أعنى الطلب الإنشائى الاعتبـارى و هو نسـبه حرفيه فلكونهـا اعتباريه دائره بين الآمر و المأمور و المأمور به لا محـذور فى تحققها مع المأمور به كما فى الواجب المنجز أو قبل تحقق المأمور به قائمه بالمأمور كما فيما نحن فيه من الواجب المعلق و قد ظهر بذلك ما فى كلامه رحمه الله من وجوه الفساد.

منها قوله ان الإراده تتعلق بأمر استقبالى كالحالى ففيه ان الإراده نسبه موجوده تكوينيه يستحيل تعلقها بأمر موجود فى الاستقبال معدوم فى الحال سواء كانت عله تامه أو ناقصه أو مرتبطه بأى نحو من أنحاء الارتباط الخارجى.

و منها ما عده من موارد تعلق الإراده بأمر استقبالى ذا مقدمات كثيره تتحمل مشاقها من زمان بعيد إلخ و انما هى إرادات متعدده متعلقه بمرادات متعدده.

و منها تفسيره ما عرفوا به الإراده انه الشوق المؤكد المحرك للعضلات انتهى ان المراد بالوصف أعنى تحريك العضلات بيان مرتبه الشوق بالفرد الغالب أو المعروف و منها انتصاره لتعلق الأمر بأمر استقبالى

ص: ۱۱۵

بلزوم تعلق البعث بأمر متأخر زمانا و لو بالجمله و قد ظهر وجه فى جميع ذلك مما مر فلا نطيل بالإطناب.

قوله «ره» نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر إلخ: (۱) تصوير خاص للواجب المشروط بحيث يشارك الواجب المعلق فى كون الوجوب موجودا بالفعل قبل زمان الواجب فيؤثر أثر الواجب المعلق فى ترشح وجوب الواجب إلى مقدماته الموجوده قبل زمانه و هو ان شرط الوجوب فى الواجب المشروط من قبيل الشرط المتأخر فيكون الوجوب موجودا قبل زمان الواجب و شرطه مع الواجب كالحج المشروط وجوبه بإتيان ذى الحجه مثلا فعمل الحج و زمان وجوبه موجودان معا و الوجوب المشروط بإتيان ذى الحجه موجود قبلها.

قوله فانقدح بذلك انه لا ينحصر التفصى إلخ: (۲) حاصله ان هذا الإشكال و هو وجوب المقدمه قبل وجوب ذى المقدمه هو الّذى أوجب للقوم ان يختار كل مهربا و يصور تصويرا لتصحيحه حتى صور صاحب الفصول «ره» الواجب المعلق و الشيخ قده الواجب المشروط بإرجاع الشرط إلى الماده دون الهيئه لكن التفصى لا- ينحصر فى ذلك بل لنا ان نصور تصويرا آخر و هو كون اشتراط الوجوب بالشرط المتأخر من قبيل الاشتراط بالشرط المتأخر فيتقدم الوجوب على الواجب فيجب بذلك المقدمه قبل تحقق ذى المقدمه فى الخارج أقول و لعمرى لو كان وجوب المقدمه و هو غيرى قبل تحقق ذى المقدمه شنيعا فما

ص: ۱۱۶

هو بأشنع من تحقق وجوب الواجب قبل نفسه فهو اما نسبه اعتباريه من المعانى الحرفيه غير مستقله فى وجودها من دون مقومها فكيف يتحقق قبل تحقق ما يقومها و اما معنى وصفى يتصف به الواجب و لا معنى لتحقق الوصف بما هو وصف قبل موصوفه هذا فالحق ان يقال ان وجوب المقدمه كما سيتحقق فى البحث التالى وجوب بالعرض يعرضها بعرض ذى المقدمه و من المعلوم ان كل ما بالعرض المنتهى إلى ما بالذات فى عروضه لموضوعه محتاج إلى اتحاد ما بين موضوعى ما بالذات و ما- بالعرض بنحو من الاتحاد و المقدمه متحده مع ذيها بملاك التوقف و من المعلوم أيضا ان تحقق النسبه بين شيئين بما انها نسبه قائمه بطرفين يوجب تحقق طرفيها ان حقيقه فحقيقه و ان اعتبارا فاعتبار و هذا الاتحاد المحفوظ بين المقدمه و ذيها يوجب عروض ذى المقدمه لمقدمته عند العقلاء بحسب حكمهم بذلك و ان لم يتحقق ذو المقدمه بعد فى الخارج و لم يتحد الوجودان زمانا فانه لا يخلو عن تحقق ما كما عرفت.

قوله (ره) فالواجب نفسى و إلّا فغيرى: (١) اعتباره قده الفرق بين الوجوب النفسىّ و الغيرى بكون الغرض من الواجب التوصل إلى الغير و عدمه يوجب القول بكون المقدمه متصفه بالوجوب على نحو الحقيقه أعنى كون ذى المقدمه بالنسبه إليها واسطه فى الثبوت لا- واسطه فى العروض فان اختلاف الغرضين فى المقدمه و ذيها و هما غرض الواجب و التوصل إلى غرض الواجب يكشف عن اختلاف

ص: ١١٧

الوجوبين و تعددهما فينتج اتصافين حقيقيين لا اتصافا واحدا مختلفا بالذات و بالعرض و هذا هو الّذى أوجب قوله قده بكون وجوب المقدمه وجوبا حقيقيا لا عرضيا و هو المتراءى من المشهور و الحق خلافه لأن الفارق بين ما بالذات و ما بالعرض ان الحكم العرضى يرتفع مع قطع النّظر عن الواسطه و الغفله عنه دون الحكم الذاتى كما قد تقرر فى محله و لا- يمكن الحكم بوجوب المقدمه مع الغفله عن وجوب ذيها فهو عرضى غير ذاتى.

فان قلت الوجوب تابع فى الوحده و التعدد للغرض من الواجب كما تقدم ذكره و غرض المقدمه هو التوصل إلى ذى المقدمه أو إلى غرضه و هو غير غرضه فالمقدمه متصفه بوجوب غير وجوب ذى المقدمه و لا-زمه كون وجوبها ذاتيا غير عرضى و هو ظاهر قلت ليس للأمر الا غرض واحد و هو القائم بذى المقدمه و اما التوصل الموجود فى المقدمه فليس غرضا له و لا من لوازم غرضه و انما هى نسبه تصحح الاتحاد بين المقدمه و ذيها فيوجب قيام غرض الواجب بعينها بالمقدمه لا انه يولد غرضا من غرض و لذا كانت الغفله عن غرضه غفله عن غرضها على حد وجوبهما و لو كان حقيقيا ذاتيا لما كانت الغفله عين الغفله و ان كان الارتفاع فى الخارج يوجب الارتفاع و يستلزمه على حد ارتفاع التابع بارتفاع المتبوع أو ارتفاع الموجود الرابط بارتفاع المستقل الّذى يقومه.

فان قلت فعلى هذا ليس فى الواجبات الخارجيه على كثرتها الا

ص: ١١٨

واجب واحد حقيقه و الباقى متصف بالوجوب بالعرض و المجاز و لا ينفع (ح) ما صوره المصنف رحمه الله من كون بعضها واجبات نفسيه لاشتمالها على عنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعلها و ذم تاركها.

قلت يمكن ان يكون غرض الواجب الحقيقى فى قيامه بمقدماته مختلفه على نحو التشكيك فيعد قيامه المجازى ببعض مقدماته بحسب نظر آخر قياما حقيقيا يمدح و يذم على طبقه و تعد المقدمه واجبا نفسيا و هى بعينها بحسب نظر آخر أدق من الواجبات الغيريه فتترتب المقدمات مع ذى المقدمه الأخير بحيث يعد كل واجبا نفسيا بالنظر إلى ما بعده و هو بعينه واجب غيرى بالنظر إلى ما قبله و الواجبات الشرعيه من هذا القبيل و لتتميم بيانه موضع آخر.

قوله «ره» لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه انتهى: (١) لا- موجب لهذا الوجوب نعم يجب التنبيه على شرطيته فى التكليف بذى المقدمه.

قوله «ره» و قد تقدم فی مسأله الطلب و الإراده انتهی.

(۲) و قد تقدم منا فیما مر بعض ما یتعلق بالمقام.

قوله رحمه الله لا ریب فی استحقاق الثواب انتهی.

(۳) حاصله دعوی الضروره علی استحقاق الثواب و العقاب علی الواجب النفسیّ موافقه و مخالفه و قوله ضروره استقلال العقل بعدم الاستحقاق الا لعقاب واحد إلخ دلیل أول علی عدم ترتب شی ء من الثواب و العقاب

ص: ۱۱۹

للمقدمه و قوله فیما بعد و ذلک لبداهه ان موافقه الأمر الغیری إلخ کأنه دلیل ثان.

و الحاصل ان الضروره قاضیه باستحقاق الثواب و العقاب علی الواجب النفسیّ موافقه و مخالفه و اما الواجب الغیری فلا یترتب علیه شی ء موافقه و مخالفه.

اما أو لا فلاستقلال العقل بأنه لا استحقاق عند المخالفه أو الموافقه الا لعقاب واحد أو ثواب واحد و من المعلوم ان ذا المقدمه یوجب الاستحقاق فذلک له و لا یبقی للمقدمه شی ء.

و اما ثانیا فلان المقدمه لا استقلال لها لا ملاکا و لا تکلیفا فی قبال ذی المقدمه فلا یترتب علیها بالاستقلال شی ء.

و الحق ان الملاک فی استحقاق الثواب علی الموافقه هو العبادیه دون الوجوب النفسیّ ضروره ان الواجبات التوصلیه لا ثواب علی مجرد موافقتها لو لم تؤت بقصد القربه علی نحو العبادیه فالواجب النفسیّ من حیث هو واجب نفسی لا یوجب ثوابا إلّا إذا أتی بها عباده و لا تفاوت فیها بین ان تکون مقدمه أو ذا مقدمه لاستقلال العقل بکون الإتیان بقصد القربه موجبا للقرب و الثواب.

و من هنا یظهر ان العبادیه لا تنفک عن محبوبیه ما نفسیه و ان کانت من جهه أخری مطلوبه بالطلب الغیری سواء قلنا بکون الوجوب الغیری من قبیل الوصف الذاتی أو العرضی و اما استحقاق العقاب

ص: ۱۲۰

فملاکه مخالفه الأمر و السر فی جمیع ذلک ان الملاک حقیقه فی الثواب و العقاب حقیقه موافقه الأمر و مخالفتها لکن إتیان الواجب النفسیّ التوصلی لا بقصد الامتثال لیس موافقه للأمر إلّا ان یؤتی بقصد امتثال الأمر فیرتبط بالأمر و یصیر حینئذ عباده و اما إتیان الواجب الغیری فان کان غیر عبادی فانما امتثل به امر ذی المقدمه حقیقه و ان کان عبادیا فإتیانه بقصد عبادیته التی هی عین مقدمیته موجب لتحقق القربه و لقصد امر ذی المقدمه عینا اما لکون وجوبه غیر مستقل کما اختاره المصنف (ره) أو لکون وجوبه بعرض وجوب ذی المقدمه کما اخترناه و هی مع ذلک لا تخلو عن محبوبیه نفسیه مستتبعه لاستحباب نفسی أو غیر

مستتبعه فتحصل ان كل موافقه ليست بموافقه الأمر بل مع قصدها و اما المخالفه فكل مخالفه مخالفه للأمر سواء فيه التعبدى و التوصلى.

نعم يفترق فيه النفسىّ و الغيرى بالاستقلال و عدمه أو بالذات و العرض.

قوله (ره) يصير من أفضل الأعمال إلخ: (١) لا يخفى ان سياق ما يدل على ان أفضل الأعمال أحمزها أجنبى عما نحن فيه.

قوله (ره) أحدهما ما ملخصه ان الحركات إلخ: (٢) الفرق بين الوجهين ان الأول من مسلك ان وقوع المقدمه عباده يحتاج إلى اعتبار الغرض المقدمى الموجود فيها و الثانى من مسلك

ص: ١٢١

الغرض الغائى الموجود فى ذى المقدمه و لذا اشترك الوجهان فى الاعتراض بعدم كفايه ذلك فى ترتب الثواب عليها و اختص الأول بزياده إمكان الإشاره إلى العنوان المقدمى من غير جعله داعيا.

قوله (ره) ضروره ان العنوان المقدميه إلخ: (١) قد نبهناك فيما مر ان دوران نسبه بين أطرافها يوجب تحقق أطرافها فى سنخ وعائها أى كون الأطراف مسانخه للنسبه فالنسبه ان كانت حقيقيه كانت أطرافها حقيقيه و ان كانت اعتباريه كانت اعتباريه فنسبه الملكيه الاعتباريه انما تدور بين المالک و المملوک لا- بين عين زيد و عين العقار مثلا و نسبه التوصل و التوقف تدور بين المقدمه و ذى المقدمه لا- بين ما هو الأمر الخارجى المعنون بعنوان المقدمه و المعنون بعنوان ذى المقدمه و من هنا يظهر ان عنوان المقدميه مثلا واسطه فى العروض فى اتصاف المقدمه بالوجوب لا واسطه فى الثبوت كما ذكره ره.

نعم العرف من حيث استشعارهم بضعف تحقق هذه العناوين الاعتباريه لا يذعنون إلّا بتحقق المعنونات و يتوهمون ان الأحكام انما تقوم بها لا بالعناوين كما مر نظير ذلک فى الكل و الاجزاء بالأسر.

قوله (ره) و اما عدم اعتبار ترتب انتهى.

(٢) الملاک كل الملاک فى القول بالمقدمه الموصله و عدمها القول باتصاف المقدمه بوجوبها بالذات أو بالعرض كما يظهر بالتأمل فى كلام

ص: ١٢٢

صاحب الفصول كما سينقله المصنف (ره) و قد تنبه به المصنف (ره) حيث قال فى آخر كلامه و لعل منشأ توهمه الخلط بين الجهه التقييديه و التعليليه انتهى فالقول بالمقدمه الموصله يبتنى على كون اتصاف المقدمه بالوجوب بالعرض فهناک وجوب واحد نفسى و هو لذى المقدمه بالذات و للمقدمه بالعرض و لا- محاله يكون الغرضان الموجودان فيهما على نحو وجودى الوجوبين فغرض ذاتى و غرض عرضى و من المعلوم ان فرض عدم وجود ما بالذات فى الخارج يوجب عدم وجود ما بالعرض سواء كان حكما أو ملاک حكم و من هنا يظهر فساد ما ذكره المصنف (ره) فى إبطاله إذ جميع الوجوه المذكوره تبتنى على

كون وجوب المقدمه و ملاكها ذاتيين و قد عرفت فساده.

ان قلت هـذا انمـا يتم بنـاء على ما ذكره المصـنف رحمه الله ان المتصف بالوجوب انما هو ذات المقـدمه و ما هو بالحمل الشائع مقدمه لا عنوان المقدمه فذات المقدمه فى الخارج تكون متصـفه بالوجوب بالعرض و لا معنى لتحقق ما بالعرض فى الخارج من دون تحقق مـا بالـذات فيه و اما على ما ذكرت من كون المتصف حقيقه هو العنوان الاعتبارى للمقـدمه بما انه اعتبارى فلا معنى للقول بالمقدمه الموصله إذ جميع المقدمات متصفه بهذا العنوان كما لا يخفى.

قلت معنى الاعتبـار كمـا عرفت مرارا دعوى كون العنوان هو الخارج لغرض الأثر المترتب فما فى الخارج هو المتصف بالاحكام و

ص: ١٢٣

الآثـار لكن بواسـطه الاعتبار فسـرايه العنوان فى الخارج و انطباقه عليه لا مفر منه و ح فتحقق عنوان المقـدمه فى الخارج أى ذات المقـدمه فيه لا ـ ينفـك عن وجود عنوان ذى المقـدمه أعنى نفس ذى المقـدمه فيه فـافهم فاما بحسب الـدقه فـذات المقـدمه فى الخارج متصف بالوجوب بواسـطتين فذاتها تتصف به بواسـطه عنوانها و عنوانها بواسطه عنوان ذى المقدمه لكن الحق بعد ذلك كله ان عرضـيه وجوب المقدمه لا توجب القول بالمقدمه الموصـله فان تحقق الواجب فى ظرف التكليف و اعتباره يوجب تحقق التوقف و كذا تحقق ما يتوقف عليه فيه و يتم بذلك وجوب كل ما يتوقف عليه سواء كان مقدمه موصله فى الخارج أو لم يكن.

قوله رحمه الله و اما ترتب ذى المقدمه عليها انتهى: (١) هذا مع الغض عن عدم وروده أصلا فاسد من حيث ان اللازم وجود ذى المقدمه فى الخارج و وجود الشى ء نفسه و اما الترتب فهو وصف زائد و عنوان طار.

قوله «ره» لعدم كونه بالاختيار انتهى: (٢) هذا يناقض ما سيذكره فى أوائل القطع فى امر المعصيه.

قوله رحمه الله لأـنه لو كان معتبرا فيه الترتب انتهى: (٣) قـد عرفت ان معنى الترتب وجود ذى المقدمه فى الخارج فما المانع من كون نسبته و هو متأخر إلى المقدمه الموجوده قبلها نسبه المقتضى المتأخر إلى مقتضاه المتقدم و قد صححوا ذلك و على ذلك فالوجوب ساقط

ص: ١٢۴

لتحقق المقدمه و هو عين السقوط بالموافقه و هو ظاهر.

قـوله وجهه انه يلزم انتهى: (١) فيه ان هـذا النهى إرشادى يرشـد به إلى تشـخيص المقـدمه و انما يتم الإشـكال على تقدير كونه مولويا.

الواجب الأصلى و التبعى

قوله «ره» و منها تقسـيمه إلى الأصلى و التبعى انتهى: (٢) ينبغى ان يجعل الملاك فى هذا التقسـيم تعلق الطلب المستقبل و الغير

المستقل مع قطع النّظر عن الملاك فيكون الفرق بينه و بين التقسيم السابق ان تقسيم الواجب إلى النفسىّ و الغيرى بحسب الملاك و تقسيمه إلى الأصلى و التبعى بحسب تعلق الطلب بالاستقلال و عدمه مع قطع النّظر عن الملاك و أنت تعلم بان معنى التقسيمين يختلفان بحسب كون وجوب المقدمه ذاتيا أو عرضيا فلا تغفل و عليه فالامر الأصلى بالمقدمه يصير إرشاديا بناء على ان الأمر المولوى يتوقف على ملاك حقيقى أعم من المستقل و عدمه قوله لحصول العصيان بترك أول مقدمه إلخ.

(۳) هذا بناء على الواجب المعلق أو المشروط على التصوير الّذى صوره المصنف رحمه الله و اما على ما قدمناه من إبقاء الواجب المشروط على حاله مع وجوب المقدمه قبل وجوده فالمعصيه و ان تحققت بتحقق علتها إلّا انها تحققت فى ظرف نفسها عند تحقق الواجب لا حين تركت المقدمه فلا تغفل.

ص: ۱۲۵

قوله إلّا انه مجعول بالعرض و يتبع انتهى: (۱) الجعل و المجعول فى هذا المقام هو الإيجاد و الوجود أو الموجود فجعل الوجوب بالعرض هو كونه بالعرض و عليه فالجمع بين العرضيه و التبعيه فى حكم التناقض هذا و الأصل غير جار على العرضيه لأن أدله الأصول منصرفه عن الأحكام العرضيه.

قوله رحمه الله و الأولى إحاله ذلک إلى الوجدان انتهى: (۲) الأولى الاقتصار على ذلک من غير تذييله بما يدعيه من الطلب المولوى و يؤيده بوجود الأوامر الغيريه فى الشرعيات و العرفيات لما عرفت من كونها إرشاديه لا مولويه.

قوله و الشرطيه و ان كانت منتزعه إلخ: (۳) دفع دخل محصله ان توقف الشرطيه على الوجوب لازم انتزاعيتها و الجواب انه انما يلزم لو كانت الشرطيه منتزعه عن التكليف المتعلق بالمقدمه و ليس كذلک بل هى منتزعه عن التكليف النفسىّ المتعلق بذى المقدمه هذا و الحق ان هذه المعانى كلها اعتباريه ليس بمنتزعه عن التكليف و إلّا تحقق بينهما الحمل كما قيل لاتحاد المنتزع و المنتزع عنه فكان الشرط هو ذا المقدمه.

قوله رحمه الله و حيث لا منافاه أصلا انتهى: (۴) قياس غير منتج فان الملاءمه بين شى ء و عدم شى ء آخر لا يوجب وقوعهما فى مرتبه واحده ضروره ان المعلول ملائم علته كمال الملاءمه

ص: ۱۲۶

مع عدم كونهما فى مرتبه واحده فالأولى ان يتشبث فى ذلک بما سيذكره من ان المانع الّذى يكون موقوفا عليه هو ما كان ينافى و يزاحم المقتضى فى تأثيره لا ما يعاند الشى ء و يزاحمه فى وجوده.

قوله رحمه الله بداهه ثبوت المانعيه من الطرفين: (۱) فيه ان ثبوت المانعيه بين الضدين و توقف وجود كل منهما على عدم الآخر لا يستلزم توقف عدم كل على وجود الآخر لا مكان تصادق العدمين على مورد واحد إذ غير المتناقضين من المتقابلين لا يأبى من ارتفاع الطرفين معا و هذا يوجب عدم توقف أحد العدمين على وجود الطرف الآخر و هو ظاهر و من هنا ظهر ان الدور غير تام و الحق بعد ذلک كله ان القول يتوقف وجود الشى ء على عدم مانعه قول مجازى فان الأمر الوجودىّ لا يترشح إلّا عن

الوجود و العدم لا ـ ذات له بل المانع حيث ما فرض امر وجودى يضار الممنوع الّذى هو أيضا امر وجودى فهو فى مورد التضاد الحقيقى فيرجع معنى توقف الشى ء على عدم مانعه إلى اشتراط صلاحيه المحل لوجود الشى ء فيه لفرض خلوه عن الضد الآخر و لا ثالث للضدين كل ذلك لأمور مبينه فى محله هذا فى الحقائق غير ان الأمر فى الاعتباريات سهل.

قوله رحمه الله الا طلبا بسيطا و مرتبه أكيده إلخ: (٢) هذا على ما اشتهر بين الأصوليين أخيرا ان الوجوب و الاستحباب مرتبتان من حقيقه الطلب البسيط متفاوتان بالشده و الضعف بعد ما

ص: ١٢٧

كان المشهور بينهم انهما حقيقتان نوعيتان مركبتان واقعتان تحت جنس الطلب فالوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك و الاستحباب طلب الفعل مع عدم المنع من الترك أو مع تجويز الترك.

و قد ذكر شيخنا الأستاذ رحمه الله فى الحاشيه ما حاصله: ان كون الوجوب و الاستحباب مرتبتين من الإراده مختلفتين بالشده و الضعف و ان اشتهر بينهم إلّا ان الّذى يقتضيه دقيق النّظر خلافه و هو ان الاختلاف بين الوجوب و الاستحباب ليس من حيث المرتبه بل من حيث كيفيه الغرض الداعى بيان ذلك ان الإراده التكوينيه و التشريعيه لا يختلفان الا من حيث تعلق الأولى بفعل الشخص نفسه و الثانيه بفعل غيره و تعلق الإراده التكوينيه بفعل لا ـ يستلزم كونه مما لا بد منه دائما بل ربما تعلقت بفعل من الأفعال الطبيعيه الموافقه للهوى مع عدم لزومه حتى من حيث الهوى حتى باعتراف فاعله كفضول المعيشه و زخارف العادات و ربما لم تتعلق بفعل من الأفعال العقليه مع لزومه عقلا حتى باعتراف فاعله فاذن الملاك فى تحقق الإراده ليس كون المراد لازم الورود بل كون المراد أشد موافقه للقوه الباعثه هذا فى الإراده التكوينيه و كذلك الإراده التشريعيه ليس اختلاف البعث الوجوبىّ و الاستحبابى فيها من جهه اختلاف تعلق الإراده بفعل الغير شده و ضعفا بل من حيث شده موافقه الفعل للغرض الداعى إلى البعث و ضعفها هذا.

أقول لا ريب ان الفعل فى صدوره عن الإراده التكوينيه ما لم يجب

ص: ١٢٨

لم يوجد و ان الّذى يوجب وجوده هو المرجح لوجوده فى الخارج و صدوره عن الإراده و هو بعينه الفرض الّذى يتحد مع الفعل فى الخارج نوع اتحاد يتقرر فى ظرف العلم الموجب للإراده فتبين ان العلم ما لم يتعلق بضروره الفعل أعنى نسبه الضروره بين الفعل و الفاعل لم تتحقق الإراده فلم يتحقق الفعل نعم لا ـ زم ذلك تحقق الضروره بحسب خصوص العلم المتفرعه عليه الإراده لا تحقق الضروره بحسب الأمر فى نفسه فربما يختلفان و بذلك يختلط الأمر فيظن ان الفعل وقع مع عدم لزومه أو لم يقع مع لزومه هذا فتبين بذلك:

أو لا ـ ان الوجوب هو اعتبار نسبه الضروره بين الفعل و فاعله حتى فى الإراده التكوينيه الموجوده فى الحيوان و هذا كأنه أول اعتبار اعتبره الحيوان للتوصل إلى كماله حاذى به الضروره الواقعه جهه و ماده فى القضايا الحقيقيه الغير الاعتباريه و قد تقدم فيما تقدم بعض القول فى ذلك و ان هذه النسبه مع انها نسبه غير مستقله الذات قد يؤخذ معنى وصفيا مستقلا فيصير وصفا

يتصف به الفعل فيصير واجبا و يتفرع عليه اشتقاقات أخرى كالإيجاب و الاستيجاب.

و بـذلك كله يظهر فسـاد القول بكون الوجوب هو الطلب و هو ظاهر كيف و الوجوب وصف الفعل المتوقف فى اتصافه به على الطلب و المتأخر عنه.

و ثانيا ان الحرمه و الاستحباب و الكراهه و الجواز أيضا نسب

ص: ١٢٩

اعتباريه دائره بين الفعل و فاعله فالحرمه نسـبه الامتناع كما ان الوجوب نسـبه الضـروره و الجواز نسبه الإمكان و اما الاستحباب و الكراهه فهمـا نسـبتا الأولويه المتوسـطه بين الضـروره و الإمكان و هو الاسـتحباب و التوسط بين الامتناع و الإمكان و هو الكراهه على ما يساعـده النّظر العرفى و هى هـذا بعينها موجوده فى القضايا المضـروبه ضـرب القانون كقولنا يجب ان يفعل كـذا و يحرم كذا و يستحب كذا و يكره كذا و يجوز كذا.

و ثالثا ان لا تشكيك بين الوجوب و الاستحباب و كذا بين الحرمه و الكراهه لكونهما معا فى نسبيه حقيقيه و لا معنى فى النسب الحرفيه للتشـكيك و التواطى و النوعيه و الجنسـيه و الكليه و الجزئيه و غيرهـا و كـذلك البسـاطه و التركيب نعم لا بأس بإطلاق البسيط على مثلها بمعنى عدم التركيب فافهم ذلك.

و رابعا لأحد لمثل هذه المعانى حقيقه.

قوله «ره» مع بقـائه على ما هو عليه إلـخ: (١) فيه انه لاـ يوافق ما ذهب إليه كما صـرح به فى بحث الظن ان المصالـح قائمه بنفس الأحكام دون المتعلقات و كذا قوله أو غيره أى شى ء كان على مذهب الأشاعره اه ظاهر المنع.

قوله «ره» بنحو الشرط المتأخر إلخ: (٢) الأخذ بهذه القيود و تعليق الواجب عليها لتصوير محل الكلام

ص: ١٣٠

و هو ان يؤمر بضدين و يجعل ظرف امتثال أحدهما ظرف عصيان الآخر و بعباره أخرى ان يتحقق الأمر بالمهم و الأمر بالأهم معا قبـل مرتبه الامتثـال مع افتراقهمـا فى الامتثـال من حيث الظرف فظرف امتثـال المهم ظرف عصـيان الأـهم و من المعلوم ان الأهم ساقط فى ظرف عصـيان نفسه بمعنى انتهاء أمد الأمر عند الامتثال و العصيان فالكلام فى صحه الترتب و عدمها فى انه هل يمكن الأمر بضدين فعلا مع تقييد أحدهما بعصيان الآخر؟

و من هنا يظهر ان الترتب المذكور لا يتحقق من غير تعليق فعلى ما قدمناه فى بحث الواجب المعلق من تصـحيح وجوب المقدمه فى الواجب المشـروط قبـل فعليه زمـان الواجب يصـح الأمر بواجبين ظرف امتثال أحـدهما ظرف عصـيان الآخر من غير إشـكال فينتـج نتيجه الترتب من غير ترتب نعم لو قلنـا ببقـاء الأـمر فى ظرف العصـيان كان حكمه حكم الترتب أو هو بعينه الترتب و لـذا أخـذ المصـنف التعليق فى تحرير البحث لتسـليمه سـقوط الأمر فى ظرف العصـيان ليصـير بـذلك كلا الضـدين قبل تحقق ظرف

المهم واجبين فعليين فلا تغفل.

قوله (ره) ما هو ملاك استحاله طلب الضدين إلخ: (۱) لا ينبغى ان يرتاب فى ان الأمور الاعتباريه لا يتحقق بينها نسبه التنافى و لا التلاؤم من حيث أنفسها إذ لا نفسيه لها على ما عرفت سابقا و انما تتحقق بينها من حيث الآثار المترتبه عليها كالتلاؤم بين المتعلقين

ص: ۱۳۱

و التنافى و التضاد بينهما فالتدافع و التضاد بين الامتثالين و هما أثر الأمرين هو الموجب لتضاد الأمرين بنحو الوساطه فى العروض دون الوساطه فى الثبوت، فالأمران المتضادان إذا فرض اختلاف متعلقيهما من حيث الظرف بحيث لا يزاحمان وجودا فى ظرف الامتثال لا مانع من اجتماعهما قبل امتثاليهما سواء فرضت قبليه زمانيه أو رتبيه أو نحوا آخر من أنحاء الاجتماع هذا هو أحق الكلام فى المقام.

و منه يظهر وجوه الصحه و الفساد فيما أوردوه فى هذه المسأله التى هى من معارك الآراء فكل ذلك لا يخلو من نوع خلط بين أحكام الحقائق و الاعتباريات.

قوله (ره) على ما هو عليه من المصلحه إلخ: (۱) من الموارد التى يناقض ما ذهب إليه من قيام المصلحه بنفس الحكم.

قوله «ره» ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر إلخ: (۲) لا ريب فى قبح العقاب على ما لا قدره عليه لكن الأمر بالمهم مقدور كما ان الأمر بالأهم وحده مقدور و اما الجمع بينهما فهو و ان كان غير مقدور إلّا انه غير متعلق لأمر وراء الأمر المتعلق بكل واحد منهما وحده و هذا نظير ان كل واجب فهو متعلق لأمر و يعتبر تعلق القدره به و اما كل اثنين من الواجبات و كل ثلاثه منها فلا يتعلق بها امر و لا يعتبر عليها قدره.

ص: ۱۳۲

و قد تبين ان حجج المبطلين للترتب على اختلافها تبتنى على مقدمات ثلاث هى أركانها.

إحداها رجوع الأمرين بالضدين إلى امر واحد بالجمع.

و الثانيه استحاله الأمر بالضدين استحاله ذاتيه لا بعرض التدافع فى مقام الامتثال.

و الثالثه القول بعدم سقوط الأمر فى ظرف العصيان و القول بالتعليق فى الواجب و قد عرفت حال جميعها فلا نطيل.

قوله «ره» بلا تفاوت فى نظره بينهما أصلا إلخ: (۱) هذا ممنوع و كيف يمكن للعقل الحاكم بسقوط الأمر المهم بالنسبه إلى مورد المزاحمه ان يحكم بجواز إتيانه بداعى امره و هل هو الا تناقض.

قوله «ره» و ان كان جريانه فيه أخفى إلخ: (۲) و توجه المنع الّذى ذكرناه عليه أجلى فليس مرجع الإتيان بالمهم بداعى الأمر

الغير المتعلق به الا حكم العقل بجواز إتيان فعل بداعى امر غيره كالصلاه بداعى الصوم.

قوله (ره) لوضوح ان المزاحمه على صحه الترتب إلخ: (٣) مراده على قصور فى العباره ان وقوع المزاحمه بين واجبين فعليين انما يوجب سقوط الأمرين فى عرض واحد للتزاحم و اما مع ثبوت أهميه ما فى أحدهما توجب تقدمه على الآخر لم يوجب السقوط

ص: ١٣٣

بل يشمل امر الأهم إياه مطلقا و امر المهم أيضا إياه لاقتضاء الأهميه تقيده بظرف معصيه الأهم الّذى لا يشمله امر الأهم بناء على الترتب فهما واجبان فعليان ظرف امتثال أحدهما ظرف عصيان الآخر فمجرد فرض أهميه الواجبين فى مورد التزاحم يقتضى تحقق الترتب بينهما هذا و قد عرفت انا لو صححنا وجوب المقدمه قبل وجوب ذى المقدمه من غير تعلق بالتعليق و ما بمعناه انتج ذلك نتيجه الترتب عند تحقق التزاحم بين الواجبين و ان لم يكن من الترتب المصطلح فى شى ء لعدم فعليه وجوب المهم قبل تحقق عصيان الأهم.

قوله (ره) لا يجوز امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه إلخ: (١) الظاهر ان آخر الضمائر راجع إلى الامتثال فيكون المراد انتفاء القدره على الإتيان فيئول الأمر إلى عدم جواز التكليف بما لا يطاق و التحقيق فى ذلك ان الأمر بما انه إنشاء الطلب لا يقتضى كون المأمور به مقدورا أو غير مقدور لانتفاء بعض شرائطه و من الممكن قيام مصلحه بنفس الأمر كما فى الأوامر الامتحانيه و التعجيزيه و غيرهما فيصح الأمر حينئذ و لو كان المأمور به غير مقدور.

نعم لو كانت المصلحه قائمه بالمأمور و كان غير ممكن الاستيفاء لا يتعلق به غرض الآمر بما انه امر عقلائى لما مر مرارا ان المصحح للاعتبار إمكان ترتب الأثر عليه و أثر الأمر جدى حصول المأمور به بغرضه فى الخارج فيلغو الأمر حين لا أثر لعدم إمكان الاستيفاء.

ص: ١٣٤

و من هنا يظهر ان لو فرض فوت المصلحه بسوء اختيار المكلف لم يأب العقل من تجويز الأمر بالمحال حينئذ لا مكان ترتب الأثر عليه كالعقاب و فى القرآن الشريف يوم يدعون إلى السجود فلا يستطيعون و قد كانوا يدعون إليه من قبل و هم سالمون و مما مر يظهر مواقع النّظر فى كلامه (ره) فى كيفيه استدلاله.

قوله (ره) ان متعلق الطلب إلخ: (١) توضيح المقام انه لا ريب ان الطلب الإنشائى فى الأمر حيث كان اعتبار الطلب الحقيقى فهو من حيث متعلقه على حذوه و الإراده الحقيقيه حيث كانت متعلقه بوجود المراد لا بمفهومه كذلك إراده التشريعيه متعلقه بوجود فعل الغير لكن الفعل الموجود فى الخارج حيث انه متشخص مقارن لمشخصات كثيره من الزمان و المكان و الأحوال و غيرها مكتنفه بماهيتها يطرأ لجميعها بما هى واحده وجود واحد و هذا الوجود إذا اعتبر مع بعض هذه المقارنات من غير نظر إلى الباقى كان حاله بحسب الأخذ و الاعتبار حال الماهيه مع افرادها بحيث يجوز ان يتحقق مع وجود كل من الباقى و عدمه كما ان الإكرام الخارجى مع جميع خصوصياته موجود واحد خارجى فإذا أخذ الإكرام العالم يوم الجمعه كان بالنسبه إلى المكان و الجهه و السبب و العدد و غيرها كالكلى فإذا قيل أكرم عالما يوم الجمعه كان بالنسبه إلى خصوصيات هذا المأمور به كالكلى

بالنسبه إلى افراده و هذا هو

ص: ١٣٥

المراد من تعلق الأمر بالطبيعه دون الافراد و لهذا ترى المصنف (ره) تاره يصرح بكون المتعلق هو الطبيعه و تاره الوجود السعى و ان كان نحو استدلاله فاسدا.

و اما حديث أصاله الوجود و الماهيه فلا يبتنى عليها أمثال هذه المباحث الاعتباريه فان الاعتبارى اعتبارى على كلا القولين لا يجرى عليه آثاره جرى آثار الحقائق عليها على نحو الضروره و الدوام و الكليه و الذاتيّه كما نبهناك عليه مرارا و اما حديث الماهيه من حيث هى ففيه خلط محمولات الماهيه بالحمل الأولى و بالحمل الشائع كما بينه شيخنا الأستاذ أعلى اللّه مقامه فى الحاشيه بما لا مزيد عليه.

قوله «ره» و ان كان بينهما تفاوت فى المرتبه إلخ: (١) قد عرفت ان الأحكام متباينه لا تشكيك بينها.

قوله «ره» و التحقيق ان يقال إلخ: (٢) قد عرفت مرارا ان صحه الاعتبار لا يتوقف على ما يتوقف عليه صحه الأمور الحقيقيه و انما يتوقف على صحه ترتب الأثر المطلوب عليه و لا- مانع من قيام مصلحه واحده نوعيه بنوعين من الفعل متغايرين فإذا فرض تعلق الغرض بحصول ما يترتب على واحد منهما من غير اختصاص اعتبرت نسبه الوجوب بين الفاعل واحد الفعلين و يترتب عليه الأثر و كل ذلك لمكان الاعتبار و ان كان ذلك بحسب حال الحقائق ممتنعا كما ان الإراده الحقيقيه انما تتعلق بالجامع بينهما بعد ترجيح أحد الفعلين

ص: ١٣٦

فيصدر و بذلك يظهر مواقع النّظر فى كلامه رحمه الله ففيه أولا ان الأحكام الاعتباريات لا يحاذى فيها الحقائق إلّا بمقدار يترتب عليه الأثر المطلوب و ثانيا ان مورد قاعده الواحد لا يصدر عن الكثير الواحد الشخصى دون الواحد النوعىّ أو الجنسى و ما نحن فيه من القبيل الثانى كما بينه شيخنا الأستاذ أعلى اللّه مقامه فى الحاشيه بما لا مزيد عليه.

و ثالثا ان قيام الغرض الواحد بفعلين على حد سواء لا يوجب التخيير العقلى كما ذكره و لا التخيير الشرعى يوجب كون المصلحه اثنتين قائمتين بفعلين بحيث لا يبقى مع استيفائها مجال لاستيفاء المصلحه الأخرى.

قوله «ره» هل يمكن التخيير عقلا أو شرعا إلخ: (١) قد عرفت ان التخيير انما يحتاج إلى جعل الفعلين طرف نسبه الوجوب على نحو الترديد كما ربما يجعل الفعل الواحد كذلك من غير محذور بعد ترتب الأثر عليه.

قوله «ره» و التحقيق انه سنخ من الوجوب إلخ: (٢) الاختلاف السنخى هو الاختلاف الغير الراجع إلى الاختلاف انما هوى و حيث كان أثر هذا الوجوب مخالفا لأثر الوجوب العينى ذهب إلى انه سنخ آخر من الوجوب غير سنخ الوجوب العينى لكنك قد عرفت ان الوجوب اعتبار جهه الضروره التى هى إحدى الجهات الثلث فى القضايا الحقيقيه الغير الاعتباريه و هى معنى نسبى واحد و الفرق بينه

ص: ۱۳۷

و بين الوجوب العينى ان نسبه الوجوب الـدائر بين الفعل و الفاعل كما قد يعتبر بين الفاعل و الفعل المعين و قد يعتبر بين الفاعل واحـد الفعلين فيتحقق الوجوب التعيينى و التخييرى كـذلک قـد يعتبر بين الفعل و الفاعل الواحد المعين و ربما يعتبر بين الفعل و فاعـل مـا من غير ان يؤخـذ خصوصـيه فى نـاحيه الفاعـل و ذلـک بتعلق الغرض بمجرد تحقق الفعـل فى الخارج من غير نظر إلى خصوصـيه الفاعل و يتفرع عليه ان لو صـدر فعل واحـد عن فاعل واحـد سـقط الخطاب كما لو دفن الميت مكلف واحـد و كـذا يسـقط لو صـدر فعل واحـد عن مجموع المكلفين كما لو دفنوه جميعا و كـذا يسـقط لو صـدر عـده افعال عن عده من المكلفين دفعه كمـا لو صـلى على الميت عـده منهم معـا فيتحقق بـذلک الوجوب العينى و الوجوب الكفـائى و لو كان هـذا الاختلاف فى الاعتبـار موجبـا لاختلاف العينى و الكفـائى سـنخا لكان اللازم القول بمثل ذلک فى الوجوب التعيينى و التخييرى هـذا نعم ربما يقتضـيه ظـاهر قـوله فى تصوير الواجب التخييرى بنحو من الوجوب مع إبطـاله وجوب كـل واحـد منهمـا تعيينـا مع سـقوطه بفعل أحدهما كما قيل فى آخر كلامه (ره).

الكلام فى النواهى

اشاره

قـوله «ره» غير ان متعلق الطلب فى أحـدهما الوجود إلـخ: (۱) و أنت بـالرجوع إلى مـا قـدمناه فى بحث الأوامر تقف على عـدم استقامه ما ذكره من محاورات النهى للأمر بيان ذلک ان من المعلوم ان مفادى

ص: ۱۳۸

صيغه افعل و لا تفعل النسبه الاعتباريه بين الحاكم و بين فعل المكلف و تركه المأخوذه على حذو النسبه الحقيقيه، الموجوده بينه و بين فعل نفسه أو ترک نفسه و من المعلوم أيضا ان الإراده الحقيقيه سواء كانت كيفيه نفسانيه كما ذكروه أو نسـبه نفسانيه كما ذكرناه امر وجودى لا معنى لتعلقه بالعـدم إذ لا ذات للعـدم و لا حكم الا بعرض الوجود الّذى ينتزع هو عنه على انهم يصـرحون بان الإراده عله الوجود المراد ثم يصـرحون بان عدم المعلول مسـتند إلى عدم العله و لازمه استناد الفعل المستند إلى الفاعل إلى عـدم إراده الفعـل لا إراده عـدم الفعل و لازم ذلک كله كون مـدلول الأمر هو طلب الفعل و مـدلول النهى هو عـدم طلب الفعل بـدعوى ان فعل الغير يترتب وجوده على إراده الحاكم فعـدمه مترتب على عـدم إرادته هـذا ما يقتضـيه أصل الاعتبار إلّا ان النّظر السـطحى حيث يجـد الإراده ممكنه التعلق بالفعل نفسه و بفعل أخرى فى عرضه ملازم لعدم الفعل الأول ينعطف إلى أخذ الفعل و عـدمه فى الترديد مع ان الترديد بالذات بين الفعل و الفعل لا بين الفعل و عدمه إلّا بالعرض فيوضع ما بالعرض مكان ما بالذات ثم يتوهم تعلق القـدره و الاختيـار بكلاـ طرفى الفعـل و الترک فنعرف القـدره بأنهـا كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن شاء لم يفعـل مع انها فى الحقيقه كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و على هـذا النّظر يتفرع عـدهم الأمر و النهى طلبا للفعل و طلبا للترک.

ص: ۱۳۹

قوله «ره» فـان الترک أیضا یکون مقـدورا إلـخ: (١) قـد عرفت مـا فیه و اعلم ان الکف أیضـا منتزع کـالترک عن الفعـل المنافی للفعل المنهی عنه فان الإنسان لا یخلو عن فعل فترک الفعل سواء کان مجرد ان لا یفعل أو عدم الفعل مع کون الفاعل علی ذکر من الفعل و وجود الـداعی إلی الفعل منتزع عن فعل ما لا یجتمع وجودا مع فعل المنهی عنه فان العـدمیات منتزعات و ان صارت مضافه و تخصصت بألف مخصص.

و من هنـا یظهر أن القول بتعلق النهی بـالکف لاـ یزیـد إلّا تکلفا إذ لو أریـد بـذلک إعطاء وجودیه ما لمتعلق النهی بالعـدول عن الترک إلی الکف فـالترک أیضـا کـالکف عـدم مضاف له حظ من الوجود و لو أریـد تبـدیل الترک العـدمی إلی فعل وجودی محض فالکف لیس کذلک و ان کان أخص انتزاعا من الترک.

قوله «ره» لا یوجب ان یکون کـذلک بحسب البقاء إلخ: (٢) و أنت خبیر بان العـدم من حیث هو عدم لا ذات له و لا صـفه و لا أثر فاتصاف العدم بالأزلیه و البقاء و الاستمرار یقضی بأنه منتزع و ان تعلق الحکم و التکلیف به بالعرض و هو ظاهر

اجتماع الأمر و النهی

قوله مع انه یمکن ان یقال بحصول الامتثال.

(٣) قد عرفت فی بحث الضد المناقشه فیه.

ص: ١۴٠

قوله فی ان الأحکام الخمسه متضاده إلـخ: (١) حـد المتضادین انهما امران وجودیان متواردان علی موضوع واحـد داخلان تحت جنس القریب بینهمـا غایه الخلاف و قـد مر فی بحث الضـدان الأحکام التکلیفیه معان اعتباریه مأخوذه عن النسب الموجوده بین القضایـا الحقیقیه الغیر الاعتبـاریه و هو موادها أعنی الضـروره و الامتناع و الإمکان و یلحق بها عنـد العامه نسبتا أولویه الوجود و أولویه العـدم و النسب وجودات رابطه لاـ مـاهیه لهـا فلا حـد لها فلا جنس لها فلا تـدخل تحت مقوله من المقولات فشـی ء من الأحکـام لاـ یجری فیهـا التضـاد و بعبـاره أخری التضـاد وصف خـارجی لموصوف خـارجی داخـل تحت مقوله عرضـیه موجود لموضوع خارجی شخصـی و لا یتحقق إلّا بین شـیئین لا أزیـد و شـی ء من هـذه المعانی غیر منطبق علی موارد الأحکام الخمسـه بداهه انها لیست بخارجیه بل اعتباریه و لیست من الاعراض بل من النسب و لا موضوع خارجی لها بل موضوعها اعتباری و لیس بشخصی بل کلی و لیس التنافی بینهما قائمه بین امرین بل بین خمسه.

قوله ان متعلق الأحکـام هو فعل المکلف إلـخ: (٢) قـد ذکرنـا مرارا ان الحکم نسـبه اعتباریه و أطراف النسب الاعتباریه یجب ان تکون اعتباریه فالعناوین الاعتباریه هی متعلقات الأحکام أو لا و بالـذات و الأفعال الخارجیه متصف بها بعرضـها فهی واسـطه فی العروض بالنسبه إلی معنوناتها لا واسطه فی الثبوت حتی یلزم

ص: ١۴١

تأثير ما ليس فى الخارج حقيقه فى الأمور الخارجيه تأثيرا حقيقيا.

قوله (ره) ان المجمع حيث كان إلخ: (١) شروع فى حجه القول بالامتناع و قد عرفت المناقشه فى المقدمتين من مقدماتها.

قوله (ره) و ان الفرد هو عين الطبيعى فى الخارج إلخ: (٢) المجمع بين كون نسبه العنوان إلى المعنون نسبه الطبيعى إلى فرده و بين عدم كونه ماهيه لما فى الخارج جمع بين المتناقضين إذ لا فرق بين المفاهيم الانتزاعيه التى يعبر عنها بالعناوين و بين المفاهيم التى يعبر عنها بالماهيات الحقيقيه إلّا ان القبيل الثانى موجوده بعين وجود مصاديقها الخارجيه بحيث يترتب عليها آثارها الخارجيه فيقع فى جواب السؤال عن الشى ء بما هو بخلاف القبيل الأول حيث لا موطن له الا الذهن فمع تسليم كون مفهوم بالنسبه إلى الخارج هو الطبيعى بالنسبه إلى فرده لا معنى لنفى كون ماهيه له و هو ظاهر.

قوله «ره» كصوم يوم عاشوراء و النوافل المبتدئه إلخ: (٣) كونها من القسم الأول مبنى على كونها متباينه بالنوع مع ما يشاكلها من العبادات بان يكون صوم يوم عاشوراء مباينه بالنوع مع ساير الصوم المندوب و النوافل المبتدئه كذلك بالنسبه إلى ساير النوافل و الحق خلافه مع وجود عمومات و إطلاقات كافيه كقوله الصوم لى و قوله ان تصوموا خير لكم و قوله الصلاه خير موضوع فمن شاء استقل و من

ص: ١٤٢

شاء استكثر و قوله: الصلاه معراج المؤمن إلى غير ذلك فالظاهر ان هذا القسم مجرد تصوير لا مصداق له فى الشرع فيبقى قسمان من الثلاثه و هما اجتماع الأمر و النهى فيما له بدل من جهه أو جهتين.

و يمكن ان يقال فى ذلك مضافا إلى ما صوره المصنف (ره) بما قدمناه سابقا ان الحاكم الجاعل كما ان له ان يجعل الواقع ظرفا لحكمه المجعول كذلك له ان يجعل ظرف امتثال تكليفه ظرفا لحكم آخر و تقديرا له فيقول أو لأصل ثم يقول: إذا صليت فصل فى المسجد و إذا صليت فلا تصل فى الحمام بناء على عدم كون الكون فى المسجد و الكون فى الحمام محكومين بحكم أو يقول و لتكن صلواتك كلها عنده أو إذا صليت فلا تصل فى مواضع التهمه بناء على ان الكون عند قبر الإمام مستحب و الكون فى مواضع التهمه مكروه و بالجمله يصير أحد الحكمين فى طول الآخر لا فى عرضه فيخرج عن مورد الاجتماع الغير الجائز.

قوله رحمه الله و القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا إلخ: (١) قد عرفت ان متعلقات الأحكام هى العناوين دون المعنونات الخارجيه غير ان العقلاء بالنظر الثانوى يرون انها هى المتعلقات دون العناوين فيصير هذا اعتبارا ثانيا تاليا للاعتبار الأول فلا يرد عليه ما سيورده رحمه الله من عدم الاعتبار بنظر العرف فيما علم بالنظر الدّقيق خلافه فان الركون بنظر العرف هاهنا ليس اعتمادا بنظر العرف مع انكشاف

ص: ١٤٣

خلافه بل جريا على اعتبار عقلائى ثان تال لآخر.

قوله (ره) فـان الخطـاب بـالزجر عنه و ان كان ساقطا إلـخ: (۱) قـد عرفت فى بحث الأـمر مع العلم بانتفـاء شـرطه جواز التكليف بالمحال إذا كانت الاستحاله مستنده إلى سوء الاختيار و عليه فالامر باق و الحرمه مستقره و العقاب مترتب.

قوله «ره» فان قلت كيف لا يجـديه و مقدمه الواجب واجبه إلخ: (۲) محصـل ما أفاده رحمه الله على طوله ان الخروج حيث كان متفرعا على الدخول تفرع المسـبب على سـببه فهو مقدور بالقدره المتعلقه بسـببه فالنهى المتعلق بالسبب متعلق به و هو مخالفه له يستحق بسـببه العقاب و ان لم يتعلق به بنفسه نهى لمكان الاضـطرار إليه بالنظر إلى نفسه و اما كونه مقـدمه للتخلص الواجب فلا يوجب اتصافه بالوجوب المقـدمى من قبله لأن المقـدمه المحرمه المنحصـره للواجب مع كون الواجب أهم انما تكسب الوجوب مع سـقوط حرمته لو لم يكن الوقوع فيه بسوء الاختيـار و إلّا بقيت المقـدمه على مبغوضـيتها و الواجب مع ذلک باق على وجوبه يكتفى فيه بحكم العقل بوجوب المقدمه إرشادا إلى أهميه الواجب من دون وجوب شرعى للمقدمه هذا.

و أنت خبير بان أساس هذا البيان يدور مدار كون الخروج من الدار المغصوبه تصرفا فيها و مقدمه للتخلص الواجب و الحق كما ذهب إليه بعض

ص: ۱۴۴

الأسـاطين من مشايخنـا ان الخروج عنـد العقلاـء ترک للتصـرف الحرام و معه لا يتصور كونه معنونا بالتصـرف أيضا لعـدم جواز اجتماع عنوانى الفعل و الترک فى واحد فليس متعلقا لنهى و لا حرمه و لا مبغوضيه أصلا.

فان قلت: هذا يصح لو كان الترک عنوانا للخروج لا سببا توليديا مترتبا عليه كما عليه بناء كلامه «ره».

قلت هو كـذلک فان الترک لو كان سـببا توليديا كان من الضـرورى ان ينتزع بعد تماميه الخروج عن فعل مقارن له لا عن نفس الخروج و الأمر بخلاف ذلک فانه منتزع عن الخروج و الّذى ينتزع عن ما بعد الخروج هو عدم التصرف لا ترک التصرف.

قوله «ره» لضـروره عدم صحه تعلق الطلب إلخ: (۱) و ذلک ان جـديه الطلب تسـتلزم تعلق إراده الأمر بفعل المكلف و معلوم ان الإراده لا تتعلق إلّا بما هو ممكن الوجود و العـدم فيترجـح بها لا بما هو ضـرورى الوجود أو العدم بواسـطه الاضـطرار كما ذكره «ره» سابقا و قد أشـرنا هناک إلى انه لا معنى لتعلق الإراده بالفعل الغير المباشـرى و ان لا مانع من تعلق الطلب الاعتبارى بالمحال إذا ترتب عليه أثر كالعقاب فيما استند إلى سوء الاختيار.

و امـا قوله ان قولهم: «الامتنـاع بالاختيار لا ينافى الاختيار إلـخ» فلا معنى للتخصـيص فى مورد الأحكام العقليه على ان المقام غير محتاج إليها كما لا يخفى.

ص: ۱۴۵

قوله «ره» دلالتهما على العموم إلى قوله لا ينكر: (۱) قد عرفت المناقشه فيه فى أول النواهى.

قوله رحمه الله دفع المفسده أولى من جلب المنفعه إلخ: (۲) هذا الحكم لكونه عقليا ثابت بالحيثيه أى ان دفع المفسده من حيث

هی مفسده أولی من جلب المنفعه من حیث هی منفعه و علیه لا- یرد علیه ما أورده رحمه الله لکن التمسک بها لترجیح جانب النهی غیر نافع للمستدل إذ ثبوت الأولویه للدفع من حیث طبیعه المفسده و المنفعه لا یقتضی الحکم عند اختلاف الخصوصیات و المقادیر فمن الجائز ان یکون مصلحه الواجب أهم بکثیر من مفسده الحرام فیغلب علیها و ان لم تقتضه نفس طبیعه المفسده کالصلاه و الغصب کما أورده المصنف.

لکن الواجب حیث کان عباده ربما أوجبت أهمیته غلبه جانب الحرمه فی غیر صوره الانحصار.

و اعلم ان کون أصل الملاکات الشرعیه علی حذو الملاکات العرفیه لا- طریق إلی إثباته لو لم یثبت عدمه و لذلک کان الإضراب عن هذا البحث أولی من التعرض به کما ان فیما أورده المصنف رحمه الله علیها موارد للخدشه لکن لا جدوی فی الإطناب فیها بعد عدم استقامه أصل المبحث و اللّه الهادی.

دلاله النهی علی الفساد

قوله (ره) مع إنکار الملازمه إلخ: (۳) فلا یکفی الاستدلال «ح» بالحرمه لعدم الملازمه بینهما بالفرض

ص: ۱۴۶

فلا یبقی الا الاستدلال بلفظ النهی فلا بد من کون بحث هذا القائل لفظیا و هکذا سائر الأقوال لضروره توحید موضوع البحث لیرد النفی و الإثبات علی محل واحد و لا ینافی ذلک الاستدلال فی قسم العبادات بالملازمه العقلیه لا مکان تنزیل البحث إلی اللفظ بجعل ذلک مدلولا التزامیا بأخذ الفساد لازما بالمعنی الأعم.

قوله (ره) و المراد بالعباده هاهنا: (۱) أصل العباده مأخوذه عند العقلاء من العبودیه و اعتبارها من فروع اعتبار الملک للإنسان ثم وسع فی معناها و انقسمت إلی اقسامها و انشعبت إلی شعبها حتی شملت غیر الإنسان من سائر الموجودات تاره قال تعالی و ان من فی السماوات و الأرض إلّا أتی الرحمن عبدا (الآیه) و حتی شملت غیر المملوک من سائر المؤتمرین بالأمر و المطیعین للقول قال تعالی أ لم أعهد إلیکم یا بنی آدم ألا تعبدوا الشیطان (الآیه).

و مجمل القول فیه ان اعتبار الملک و هو اعتبار معنی اللام و بعباره أخری نسبه قیام شی ء بشی ء بحیث لا یستقل المملوک أصلا دون المالک إذا قام بین الإنسان و غیره سواء کان قیامه بین افعال الإنسان و غیره کالمؤتمر بالنسبه إلی الأمر و المطیع بالنسبه إلی المطاع المفترض الطاعه أو کان قیامه بین نفس الإنسان فیما یرتبط بغیره و غیره کالإنسان مثلا بالنسبه إلی اللّه سبحانه و تعالی و بالجمله کیف ما کان یوجب عدم استقلال المملوک و العبد من حیث انه مملوک لسیده و مالکه بحکم

ص: ۱۴۷

العقل و إظهار هذا المعنی بفعل ما یدل علیه هو العباده و لا ریب فی حسنه بنفسه عند العقل بمعنی موافقته لما یقتضیه النظام المخصوص فالعباده نصب العبد نفسه فی مقام العبودیه بفعل یدل علی ما للعبد من شئون الاحتیاج و عدم الاستقلال فیدل علی

ما للمولى من وصف يقابل ذلک كالسجود يدل على ذله العبد فيدل على عزه المولى و الركوع يدل على حقاره العبد و دناءته فيدل على عظمه المولى و علوه و الخضوع يدل على تأثر العبد فيدل على تأثير المولى.

فقد بان ان العباده بنفسها فعل اعتبارى قصدى من حيث انها هى و اما الفعل الجوارحى فهو بما هو لا يكون عباده ذاتيه غير مختلفه الحسن ضروره ان الأفعال كيف ما كانت فهى تختلف بالوجوه و الاعتبارات نعم يمكن ان يكون بعض الأفعال أوسع اعتبارا و ألزمها من بعض كالسجود بالنسبه إلى الصيام نظير الاختلاف فيما بين المعاملات.

و من هنا يظهر ان المراد بالذاتيه فى المتن حيث قسم العباده إلى الذاتيّه و غير الذاتيّه غير العباده الذاتيّه بالمعنى الّذى قدمناه و انما يراد به كون الفعل لو خلى و طبعه لو لا المانع حسنا مقربا إلى المولى نظير الذاتى فى باب البرهان على ما فسرناه سابقا و اما العباده الذاتيّه بالمعنى الّذى قدمناه و هو نفس إقامه الذات مقام العبوديه فمما لا يقبل الحرمه و المبغوضيه البته و هو ظاهر.

ص: ۱۴۸

قوله «ره» و الخشوع له إلخ: (۱) حيث كان الخشوع فعلا قلبيا و هو نحو تأثر من القلب بمشاهده عزه المولى و عظمته فهو عباده ذاتيه بالمعنى الّذى قدمناه و لا يتعلق به نهى و مبغوضيه البته فليس فى عداد ما عده من العبادات.

قوله «ره» بل فيهما بمعنى واحد و هو التماميه إلخ: (۲) قد عرفت البحث فيه فى الكلام على الصحيح و الأعم و ان الصحه وصف عارض للكل بعد تماميه اجزائه و هو الوحده الحاصله له التى تترتب عليه الآثار بها و الفساد خلافه.

قوله «ره» اعتباريان ينتزعان: (۳) حيث ان المأمور به و ان كان امرا مجعولا ـ إلّا انه إذا فرض متحققا كانت مطابقه المأمور به له نسبه تكوينيه غير قابله التغيير فتسميتهما اعتباريين لكونهما غير داخلين تحت المقولات لا ـ بمعنى الجعل العقلائى و أنت بعد التذكر لما قدمناه مرارا ان النسبه تابعه فى سنخ وجودها لسنخ وجود طرفيها تعرف ان وقوع المطابقه بين المأتى به و المأمور به الّذى هو اعتبارى مجعول بما انه طرف للأمر يوجب كونها اعتباريه مجعوله فالصحه التى بمعنى المطابقه اعتباريه مجعوله.

قوله «ره» حيث لا ـ يكاد يعقل ثبوت الإعاده: (۴) فعدم قابليته للرفع كاشف عن عدم قابليته للوضع فهو غير مجعول فليس من الأحكام الوضعيّه و ليس من النسب التكوينيه الثابته فى الخارج

ص: ۱۴۹

نظير نسبه المطابقه بين طبيعه المأمور به و فردها فهو من المستقلات العقليه نظير استحقاق الثواب مثلا ـ ان استقل العقل به كاستحقاق العقاب على المخالفه و فيه ان الضروريه لا تنافى الجعل و الاعتبار لا مكان كون الاعتبار اعتبارا واجبا كما سيجى ء نظير ذلک فى حجيه القطع.

كيف ما كان فقد تلخص من كلامه ان مطلق الأوصاف المتحققه فى الأفعال فى الشريعه على أربعه أقسام.

أحدها الاعتباريات المنتزعه كالصحه و الفساد بمعنى مطابقه الأمر و عدمها.

و ثانيها المستقلات العقليه مثل الصحه بمعنى سقوط الإعاده بالنسبه إلى الأمر الواقعى.

و ثالثها الأحكام الوضعيّه و هى الصفات التى تقبل الوضع و الرفع و هى موضوعه للشارع اما جعلا أو إمضاء و تترتب عليها الأحكام التكليفيه.

و رابعها الأحكام التكليفيه و هى الأحكام الخمسه: الوجوب و الاستحباب و الإباحه و الكراهه و الحرمه و هى مجعوله للشارع كالوضعيات.

فهذه أربعه أقسام أو لها انتزاعيه تكوينيه و ثانيها واقعيه عقليه و ثالثها و رابعها مجعوله شرعيه.

و الحق ان هذه الأوصاف جميعا اعتباريه مجعوله و ذلك لما مر مرارا

ص: ١٥٠

ان النسبه سنخ وجودها سنخ وجود طرفيها فاعتباريه أحد الأطراف توجب اعتباريه النسبه و إلا لقام وجود رابط خارجى بأمر غير موجود فى الخارج حقيقه و هو محال فأحكام الموضوعات مجعوله اما تكليفيه أو وضعيه قوله «ره» نعم الصحه و الفساد إلخ: (١) الكلام فيه نظير الكلام السابق فى الصحه بمعنى مطابقه الأمر.

قوله بلحاظ ان جزء العباده عباده: (٢) نوقش فيه بان جزء العباده من حيث انه جزء لا ينطبق عليه حد العباده الّذى ذكره بأحد شقيه بل البطلان طار من جهه ان تعلق النهى يوجب مبغوضيته و المركب المشتمل على جزء مبغوض لا يكون محبوبا فلا يكون عباده و الحق ان الجزء فى ضمن الكل موجود بوجود مندك غير مستقل فوجوده كحكمه تابع لوجود الكل و جزئه.

قوله لاستحاله كون القراءه إلخ: (٣) هذا انما يوجب عدم محكوميه أحد المتلازمين بحكم ينافى حكم المتلازم الآخر لا اتحادهما فى الحكم كما قيل و قد صرح به هو فى مطاوى كلامه.

قوله (ره) إذا كان عن المسبب أو التسبب إلخ: (۴) هذا لو تم فانما يتم لو كانت نسبه المعاملات إلى آثارها نسبه الأسباب إلى المسببات و اما لو كانت نسبه الاتحاد كاللفظ الموضوع بالنسبه إلى معناه فانه وجود اعتبارى له فالنهى عن أحدهما عين النهى عن الآخر و الحق ان مسأله التوليد فى باب السببيه مما لا أصل له إذ التوليد

ص: ١٥١

على ما ذكروه انما يتحقق فيما لا يتحقق للمسبب وجود انضمامى مستقل بل منتزع موجود بوجود شى ء آخر يكون هو المعلول المسبب و هذا المعنى لو تحقق فى الحقائق كان نسبه الجعل إليه بالعرض لا بالذات و كان من الخارج المحمول و اما فى الاعتباريات فإذ قد عرفت ان الاعتبار إعطاء حد الشى ء لشى ء آخر لأثر مترتب عليه فهو متحد الوجود مع امر حقيقى قام به لا مسببا منفصل الوجود عنه فالأثر الواصل إلى ما يسمى مولدا عنه هو بعينه و أصل إلى ما يسمى مسببا توليديا فالعقد مثلا وجود اعتبارى للأثر المترتب عليه أعنى الانتقال الملكى مثلا فى عقد البيع و علقه الزوجيه فى عقد النكاح و الطهاره فى الوضوء و غيره

و لا يلزم من ذلک انعدام الاعتبار المعاملى بانعدام اللفظ عن الخارج لضروره بطلان أحد المتحدين ببطلان الآخر فان ذلک من خصائص الحقائق و اما الاعتباريات فالامر فيها يدور مدار الأثر المطلوب حدوثا و بقاء و سعه و ضيقا كما عرفت سابقا و الزائد على هذا المقدار محل آخر.

بحث المفاهيم

قوله (ره) و ان كان بصفات المدلول أشبه إلخ: (١) الظاهر ان المراد بكون المفهوم من صفات الدلاله أو المدلول كونه قائما بدلاله اللفظ أو بالمعنى المدلول عليه باللفظ و على هذا فالمتعين ان يكون من صفات المدلول إذ قد عرفت فيما علقناه على أوائل الكتاب ان الدلاله هى حيثيه اتحاد بين شيئين بحيث يكون أحدهما هو الآخر

ص: ١٥٢

لنسبه قائمه بهما فيستتبع العلم بأحدهما العلم بالآخر لمكان الاتحاد بينهما و قد عرفت ان ذلک للدلاله أولا و بالذات و للمدلول ثانيا و بالعرض و ينتج ذلک ان دلاله اللفظ هى كونه وجودا للمعنى اعتبارا على حد اتحاد الوجود مع الماهيه و لازم ذلک عدم جواز اتحاد لفظ مع معنيين كما مر فى بحث عدم جواز استعمال لفظ فى أكثر من معنى واحد و لا يتفاوت الحال فى كون المعنيين عرضيين أو طوليين كما يشبه بذلک امر المفهوم مع المنطوق فتوصيف اللفظ بالدلاله على المفهوم توصيف بالعرض من باب الوصف بحال المتعلق.

و على هذا فمعنى كون اللفظ مثلا دالا بالوضع على المفهوم كونه موضوعا لخصوصيه معنى تستلزم الدلاله عليه لا وضعه للمنطوق و المفهوم معا على ان الموضوع قد يختلف فى المفهوم و المنطوق كما فى مفهوم الموافقه و لا معنى لوضع اللفظ لما ليس بموضوع بإزائه و هو ظاهر.

قوله رحمه الله نحو ترتب المعلول على عله المنحصره إلخ: (١) لا يخفى ان الشرط كما يصح ان يوضع فيه العله المنحصره و يعلق عليه معلول اللازم لوجوده كذلک يصح ان يعكس فيوضع المعلول فى الشرط و العله المنحصره فى الجزاء فمرادهم من عليه شى ء لآخر أن لا يصح وجود الآخر الا معه سواء كان بحسب الاصطلاح العقلى عله أو معلولا و المراد من معلوليه شى ء لآخر ان لا يصح وجوده الا مع ذلک الآخر و إليه يرجع معنى ما عبروا به عن ذلک كالتعليق و التقييد.

ص: ١٥٣

قوله رحمه الله بل على مجرد الثبوت إلخ: (١) فى العباره قصور و المعنى هكذا بل هى داله على مجرد الثبوت عند الثبوت مع المنع عن دلالتها على الترتب أو على نحو الترتب على العله أو العله المنحصره.

قوله رحمه الله فان له منع دلالتها على اللزوم إلخ: (٢) ظاهره ارتقاء أقسام التعليق بين شيئين إلى خمسه أقسام.

أحدها مجرد الثبوت عند الثبوت و لو اتفاقا.

الثانى مجرد اللزوم بينهما.

الثالث الترتب المطلق.

الرابع الترتب نحو ترتب المعلول على علته.

الخامس الترتب نحو الترتب على العله المنحصره و حينئذ فالفرق بين الثانى و الثالث غير ظاهر و لو مثلنا لمطلق الترتب بترتب المشروط على شرطه أو الشى ء على عدم مانعه من حيث ترتبه عليه من غير اقتضاء وجود الشرط لوجود المشروط و لزوم بينهما من جانب الشرط و ان كان ذلك ثابتا من جانب المشروط للتوقف و حينئذ فمعنى مجرد اللزوم بينهما لو كان عدم الانفكاك بينهما من غير توقف من أحد الجانبين بعينه لخرجت القضيه بذلك عن معنى الاشتراط و التعليق و لو كان عدم الانفكاك مع توقف ما لم يكن فرق بين الثانى و الثالث.

فان قلت: اللزوم بين معلولى عله ثالثه من القسم الثانى دون

ص: ۱۵۴

الثالث و الرابع قطعا.

قلت نعم هو كذلك لبا غير ان لازم التعليق فى القضيه اعتبار توقف ما بينهما و المدار هو الاعتبار الكلامى و إلّا كان ترتب مطلق العله أو العله المنحصره على معلولها أيضا قسما على حده فالأولى جعل الأقسام أربعه بإسقاط القسم الثانى.

قوله لانسباق اللزوم منها قطعا إلخ: (۱) و دعوى انا نستعمل الشرطيه فى مورد الثبوت عند الثبوت و لو اتفاقا من غير عنايه كما نستعملها فى مورد الترتب و اللزوم من غير عنايه خلاف الإنصاف نعم بعض ما يعد من أدوات الشرط مثل إذا و لو غير موضوعه للترتب اللزومى بل مجرد وجود الجزاء على تقدير الشرط و لو اتفاقا كما يعطيه الإمعان فى موارد استعمالاتهما.

قوله (ره) مضافا إلى منع كون اللزوم: (۲) يمكن ان يدعى ان اختلاف العله المنحصره مع العله الغير المنحصره فى ان الأولى عله على كل حال بخلاف الثانيه فانها انما تكون عله إذا لم تكن مسبوقه بعله أخرى و إلّا فليست بعله و إذا لم تكن معه عله و إلّا فهى بعض العله يمكن ان يعد عند العقلاء اختلافا بالشده و الضعف فافهم.

قوله «ره» قلت أو لا هذا إلخ: (۳) كلا الجوابين مقلوبان عليه قده اما الجواب بكون الترتب

ص: ۱۵۵

التعليقى معنا حرفيا لا- تجرى فيه مقدمات الحكمه فلان الوجوب النفسىّ أيضا معنى حرفى لكون الوجوب مطلقا معنى نسبيا مدلولا للهيئه و اما الجواب بالفرق بين الوجوب النفسىّ و الغيرى و بين العليه المطلقه و العليه المنحصره بان الواجب النفسىّ هو الواجب على كل حال بخلاف الواجب الغيرى فهو واجب على تقدير دون تقدير فالقيد الزائد فى جانب الغيرى و هذا بخلاف ما

بين أنحاء العله فمع كل منها قيد وجودى محتاج إلى قرينه من غير تفاوت هذا فلأنه يمكن ان يقلب عليه بان العله المنحصره أيضا عله على كل حال بخلاف العله الغير المنحصره فهى عله على تقدير دون تقدير و هو واضح إذ لو كان قبلها غيرها سقطت عن العليه و لو كان معها غيرها سقطت عن الاستقلال كما سيجى ء فى التقريب التالى.

قوله «ره» من المعلوم ندره تحققه اه: (۱) وجهه ظاهر.

قوله «ره» و هذا بخلاف الشرط إلخ: (۲) انما يتم الجواب بالبناء على الشرط و لو وضعنا لفظ العله موضع لفظ الشرط عاد إليه ما أوردناه على أول التقريبات الثلث للإطلاق بعينه.

و اعلم ان هذه التقريبات الثلث للإطلاق لا تختلف إلّا باللفظ و بناء الجميع على التمسك بإطلاق العليه على كون العله منحصره لاحتياج غيرها إلى مئونه زائده من قيد زائد كما فى الوجوب النفسىّ و الغيرى و كما فى الوجوب التعيينى و التخييرى فافهم.

ص: ۱۵۶

قوله «ره» ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم إلخ (۱) ليس المراد بالشخصيه هى الخصوصيه الشخصيه الطاريه عليه من الإراده الاستعماليه كما هو المتراءى من كلامه قده فى الإشكال و الدفع كيف و هو حيثيه طارئه للمعنى المفهوم من حيث قيامه بذهن المنشئ أو بإنشائه لا من حيث انه حكم قابل للانطباق على ما يوجد منه فى الخارج و الارتفاع عن غير ما علق عليه.

على ان المراد بالشخصيه لو كان ذلك و هو خارج عن باب الدلاله و الاستعمال و المستعمل فيه هو الحكم بغير هذه الشخصيه فيكون المستعمل فيه فى جميع موارد الأحكام أعم من الشرط و غيره هو سنخ الحكم و معلوم ان كل حكم يرتفع بارتفاع موضوعه و كل قيد مأخوذ فيه فينتج ذلك ثبوت المفهوم فى جميع الأحكام و ليس كذلك قطعا بل حقيقه الأمر ان طبيعه الحكم مع الغض عن موضوعه و كل ما علق عليه يقبل ان يكون له موضوع واحد أو موضوعات متعدده و من المعلوم انه إذا تعدد الموضوع طرأ على الحكم من ناحيه كل موضوع تعين و تخصص يتميز به عن طبيعه الحكم المتميز بالموضوع الآخر و من المعلوم ان ارتفاع الحصه بارتفاع ما علق عليه وجوده لا يوجب ارتفاع أصل الطبيعه لكون نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم فلا يلزم من الارتفاع الارتفاع بخلاف ما لو كان المعلق عليه عله منحصره فان الحكم يرتفع بارتفاعه فالمراد بالسنخ هو الطبيعه المرسله و بالشخص حصه منها متحصصه بعله من

ص: ۱۵۷

عللها هذا.

فان قلت فعلى هذا لا يكفى إثبات العليه المنحصره بالقضيه الشرطيه فى إثبات المفهوم فان العله المنحصره يمكن ان تكون عله لسنخ الحكم أو لشخصه فتمس الحاجه معها إلى دليل يثبت السنخ و ينفى الشخص حتى يثبت المفهوم فمجرد إثبات العليه المنحصره لا يكفى فى إثبات المفهوم لو لم نقل انه لا حاجه إليها أصلا كما لا يخفى إذ مع ثبوت ما يدل على السنخ يتم المطلوب و لو لم يثبت العليه المنحصره و مع عدمه لا تجدى العليه المنحصره شيئا.

قلت معنى الشخصيه كما مر تحصص الحكم بما علق عليه و هذا انما يصح إذا كان هناك علل متعدده يتعين الحكم بكل واحده منها فيصير حصه تمتاز عن الحصه الأخرى و اما إذا لم يكن الا علّه واحده منحصره فلا معنى لتعين الحكم به و امتيازه بسببه إذ التعين و التميز مما يحتاج فى تحققه إلى شى ء يمتاز عنه و على هذا فالعليه المنحصره لا تنفک عن كون المعلق هو سنخ الحكم فيثبت به المفهوم.

قوله «ره» لا يمكن ان يكون كل منها إلخ: (١) لا يخفى عليک ان كون الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد قاعده عقليه لا تجرى فى مورد الاعتباريات حقيقه الا بعنايه على انک عرفت ان المراد بالعله و المعلول فى هذا الباب غير ما هو المصطلح عليه فى الفلسفه فمن الجائز ان يقع المعلول شرطا و العله جزاءً فلا يتم الكلام بهذه القاعده

ص: ١٥٨

بل بغيرها قوله «ره» محكوما بحكمين متماثلين إلخ: (١) واضح المنع لجواز اتصاف الطبيعه باحكام الحصص و الافراد المتماثله و المتضاده و لا مانع منه لعدم كون الوحده فيها شخصيه كعروض الفصول المتباينه للجنس و لحقوق أحكام الافراد المتماثله و غيرها له.

قوله «ره» بحسب القواعد العربيه قيد للحكم إلخ: (٢) لا يخفى ان القواعد العربيه لا يقتضى شيئا من قيديه الحكم أو الموضوع و الألفاظ الموضوعه للغايه مثل إلى و حتى لا يدل على أزيد من القيديه و الزائد على ذلک منوط بالقرائن.

قوله (ره) و دخوله فى بعض الموارد إلخ: (٣) لا يخفى ان الغايه فى مثل هذه الموارد لا تنسلخ عن كونها غايه و الغايه لو أعملت فانما هى تعد آخر الشى ء حدا للشى ء فالغايه عند العرف ذو مصداقين و لا موجب لاختصاص أحدهما بالتقدم على الآخر الا ما يقتضيه المورد فالحق ان الغايه بما هى غايه لا توجب خروج ما بعده عن حكم ما قبله أو عدم خروجه.

قوله بان المراد من الإله واجب الوجود: (۴) لا ينبغى ان يرتاب فى ان هذا المعنى على تقدير دفعه الإشكال بعيد عن فهم العامه.

و اعلم ان كلمه التوحيد على كونها أصدق كلمه و أوفاها قد طالت

ص: ١٥٩

فيها المشاجرات و دارت حولها الكلمات و الّذى يساعد عليها الاعتبار ان لفظه الجلاله حيث كان الحق انها علم بالغلبه كان الاستثناء موضوعا على أساس الوصف فمساق قولنا لا إله إلّا اللّه مساق قولنا لا عالم فى البلد الا هذا العالم و إله ككتاب من اله الرّجل إذ أتاه أو عبد كأنه أصل و له أو مبدله و الاعتبار يقتضى ان يكون الأصل فى معناه الوله و التيه و انما يطلق على العباده لكونها مصداقه فالإله بمعنى المعبود المخضوع له عن وله بان يكون لذاته و بذاته مستحقا لأن يوله فيه فيعبد و يخضع له لكون كل شى ء من عنده فدلاله الاستثناء على ان الذات الّذى هو بهذه الصفه غير موجود الا الذات الواحد الّذى بهذه الصفه.

و اما ان تقدير الموجود فى الخبر لا يستلزم وجوب وجوده أو امتناع شريكه فى الإلهيه فغير ضائر إذ الكلمه غير مسوقه الا لبيان نفى الشريک لا لبيان امتناعه أو غير ذلک فان الّذى يدل عليه الكلمه الطيبه بالمطابقه هو نفى الشريک لا توحيده تعالى بناء على

مـا هو الأفصـح من رفع لفـظ الجلالـه على البـدليه لاـ نصـبه على الاسـتثناء فمعناها نفى كل إله غير اللّه و اما ثبوته تعالى فمأخوذ مفروغا عنه غير واقع فيه الشك و لا محتاج إلى إثبات على ما يعطيه التعليم الإلهى فى كتابه.

و من هنا يظهر ان قولهم ان كلمه التوحيد مشـتمله على عقدين عقد النفى و عقد الإثبات غير مستقيم و ان الأوجه ان يكون الخبر المقدر هو لفظ موجود بعد لفظه الجلاله لا كلمه حق و ما يشبهها كما لا يخفى.

ص: ۱۶۰

بحث العام و الخاصّ

قوله «ره» انما هو باختلاف كيفيه تعلق الأحكام به إلـخ: (۱) الظاهر ان مراده (ره) ان هذه الخصوصـيات الثلاث انما هى أوصاف كيفيه الحكم أو لا و بالـذات و انما يتصف العموم بها اتصافا بالعرض و المجاز فان ثبوت الحكم للفرد و هو موضوعه تعيينا كما فى العام الاسـتغراقى أو ترديـدا كما فى العام البدلى أو بحيث يكون الفرد بعض الموضوع كما فى العموم المجموعى لا يقتضـى اختلافا فى العموم و سرايه الطبيعه إلى الافراد حقيقه.

و من هنا يظهر اندفاع ما يمكن ان يقال ان ذلك لازم الاختلاف إذ لا معنى لعروض الكثره و الاختلاف للشى ء من حيث ذاته و انمـا يعرضه ذلـك من جهه الأحكـام و المحمولات مما يلحقه ثانيا كاختلاف الحيوان بمحمول الناطق و غيره و اختلاف الإنسان بمحمول الرومى و غيره.

و كذا ما يمكن ان يقال ان الحكم أعنى المحمول يستحيل تأثيره فى الموضوع لتأخر رتبته عنه و العموم من خصوصيات موضوع الحكـم فى موضـوعيته فيسـتحيل ان يتعيـن أو يختلـف بواسـطه اختلاـف المحمولاـت فالانقسـام غير نـاش مـن نـاحيه الحكم بل باستعداد فى نفس الموضوع هذا.

و الجواب عن الجميع ان اتصـاف عموم الموضوع بالأقسام بواسـطه اختلاف تعلق الحكم بنحو الوساطه فى العروض دون الثبوت فافهم.

ص: ۱۶۱

قوله «ره» لا يكاد يكون طبيعه المعـدومه إلـخ: (۱) قـد مر مـا فيه فان الطبيعه موجوده بوجود الفرد و نقيض كل وجود هو عـدمه البديل الّذى يطرده بنفسه و ينتفى هو به و على هذا فالطبيعه إذا لم تؤخذ مرسـله ذات سـرايه تنتفى بانتفاء فرد ما من افرادها و ان وجـدت كل فرد غيره و وجـدت هى بهما فإفاده النكره فى سـياق النفى للعموم منوط بأخـذ الطبيعه مرسـله لا مهمله و إلّا لم يفد شيئا من العموم و المصنف ره و ان استدرك ما ذكره أو لا بقوله ثانيا لا يخفى اه فأصلحه بعض الإصلاح إلّا انه أفسده ثانيا بقوله و إلّا فسلبها إلخ.

قوله لا بواسـطه دخول غيرها إلخ: (۲) ظاهر هذه العباره ان العام مع قطع النّظر عن المخصـص ظاهر فى العموم و غايه ما يقتضـيه المخصص على تقدير تسليم المجازيه ان يكون قرينه على عدم شمول العام لافراد المخصص لا سقوط دلالته على جميع ما كان

یدل علیه لو لا المخصص بان یبطل أصلا و یتجدد دلاله أخری فیصیر مجملا بل الدلاله الأولیه موجوده و انما أفادت القرینه سقوطها بالنسبه إلی افراد المخصص و اما الباقی فالمقتضی لدلالته علیه موجود و المانع مفقود و لو احتمل دفع بالأصل.

و لا یخفی انه بناء علی هذا التقریب لا یرد علیه ما أورده المصنف ره فان بنائه علی سقوط الدلاله الأولیه رأسا و تجدد دلاله ثانیه مردده بین مراتب الباقی و قد عرفت خلافه.

ص: ۱۶۲

قوله «ره» (ره) کما یظهر صدق هذا إلخ: (۱) دعوی عهدتها علی مدعیها.

قوله «ره» أصاله عدم تحقق الانتساب إلخ (۲) لو لم یعارض بالأصل فی الجانب المقابل لأن غیر القرشیه عنوان وجودی کالقرشیه لا عدمی فتأمل.

قوله «ره» الّذی ینبغی ان یکون محل الکلام إلخ: (۳) تغییر العنوان لیکون مناسبا للبحث الأصولی.

قوله «ره» من باب الظن النوعیّ إلخ: (۴) و الحق ان الأصول اللفظیه مثل أصاله العموم و أصاله عدم القرینه حالها حال أصاله الظهور فی ملاک الحجیه عند العقلاء و سیجی ء ما یتعلق بها من الکلام فی باب حجیه الظواهر.

قوله کما هو الحال فی عمومات الکتاب و السنه إلخ: (۵) الحق ان فی المقام تفصیلا و بین الکتاب و السنه فرقا توضیح ذلک ان قوله تعالی أ فلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر اللّه لوجدوا فیه اختلافا کثیرا (الآیه) کما یدل علی حجیه ظهور الکتاب کما سیجی ء کذلک یدل علی عدم حاجه الکتاب فی انکشاف مراداته إلی الخارج عنه و لازمه إیجاب الفحص عن المخصص فی عمومات الکتاب لکن لا کل مخصص بل المخصص الواقع فی نفس الکتاب.

و اما نحو قوله تعالی ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا

ص: ۱۶۳

الآیه) مما یجعل بیان الرسول و هو السنه حجه فهو و ان کان مقتضاه حجیه المخصص الواقع فی السنه و لزوم التخصیص به لکن الآیات النازله فی غیر الأحکام الفرعیه کما أحیلت إلی البیان النبوی فیها کذلک أحیلت إلی العقول و لازم ذلک کفایه البیان الکتابی فی کشف المراد عنها علی ان سیاق الآیه السابقه أعنی قوله تعالی أ فلا یتدبرون إلخ کاف فی ذلک حیث ان لازمها ان الکتاب نفسه رافع للاختلاف حتی عند من لا یصغی إلی قول الرسول صلی اللّٰه علیه و آله کما ان لازم سیاقه عدم کفایه البیان العقلی فی کشف المراد و رفع الاختلاف لإثباته الاختلاف فی إدراکات العقول و نفیه الاختلاف فی القرآن و معناه نفی اعتبار البیان العقلی فی کشف مراداته أعنی التفسیر بالرأی فافهم ذلک فظهر بما ذکرنا:

أولا ان عمومات الکتاب فی غیر الأحکام الفرعیه یقتصر فی الفحص عن مخصصها بما فی الکتاب من غیر لزوم التعدی إلی السنه و من غیر جواز التعدی إلی العقل و الرّأی فی التفسیر.

و ثانيا ان عموماته فى الأحكام الفرعيه و عمومات السنه يجب الفحص فيها مطلقا.

و ثالثا أيضا تبين ان التفسير بالبيان العقلى غير جائز.

فان قلت كيف ذلک و لو بطل العقل عن الحجيه بما يحتاج فى ثبوت حجيته إلى العقل استلزم ذلک المحال و هو ظاهر على ان القرآن نفسه يحيل الناس إلى العقول.

ص: ۱۶۴

قلت فرق بين التفسير بالبيان العقلى و الإذعان به بأخذه حجه و الّذى يستفاد المنع عنه هو الأول و هو ان يقام حجه عن الرّأى ثم يفسر به القرآن و يحمل عليه دون الثانى فافهم.

قوله «ره» و ذلک انه لو لا القطع إلخ: (۱) الاستدلال على عدم حجيه أصاله العموم فى الكتاب و السنه فقط دون غيرهما عجيب فانها لا تعلق لهما بخصوصهما و لو كان المراد هو العقلاء من المتدينين كان معناه دعوى الإجماع و لا يستقيم ح قوله كيف و قد ادعى الإجماع على ان الشک فى الإجماع لا يفيد شيئا و لا معنى للتمسک به.

قوله يستلزم الطلب منه حقيقه إلخ: (۲) كأنه يريد بالطلب منه حقيقه تعلق الإراده التكوينيه من الآمر بفعل المكلف و هو محال إذ الإراده لا تتعلق الا بموجود بها بالضروره و فيه ما مر فى بحث الطلب و الإراده ان لا معنى لتعلق إراده الشخص الا بفعل نفسه.

قوله و اما إذا أنشأ مقيدا: (۳) ظاهره إمكان البعث و الزجر ح حقيقه مع ان المكلف على معدوميه و قد ذكر ان بحث المعدوم و زجره محال و من هنا يظهر ان أصل البعث و الزجر مع كون المكلف معدوما ليس محالا فى نفسه فتأمل.

ص: ۱۶۵

قوله ضروره انه إحاطته تعالى لا يوجب إلخ.

(۱) بل الحق ان سنخ الإحاطه غير سنخ المخاطبه و أحدهما لا يصحح الآخر.

قوله الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد إلخ: (۲) ربما قيل ان عمومات الكتاب من آيات الأحكام وارده فى مورد التشريع و أصل الوضع و ليس ببعيد كل البعد كما يشهد به سياقاتها و على هذا فيعود الاخبار المخصصه سواء كانت اخبار الآحاد أو غيرها تفسيرا لها و بيانا لتفاصيلها لا مخصصه بالتخصيص المصطلح.

فان قلت: ربما يوجد تمسكات من الأئمه عليهم السلام بعمومها قلت ليس ذلک لذلک بل لكون موارد التمسک مما لا يتم أصل التشريع الا به فارجع و تأمل.

قوله (ره) مع احتمال قوه إلخ: (۳) لا يخفى سخافته و نفس الاخبار بمضامينها تدفع ذلک فارجع.

قوله و ان كان مقتض القاعده جوازها إلخ: (۴) و لو جار نسخ الكتاب بالخبر لم يبق مصداق لمخالف الكتاب و لا لتلك الاخبار المتواتره أو المستفيضه التى اتفق الفريقان على نقلها.

قوله ان النسخ و ان كان رفع الحكم إلخ: (۵) ما ذكره و ان كان حقا بحسب النتيجه غير ان ما ساقه من المقدمات مندمجه مختلطه من مقدمات مشهوره و حقيقيه حقه و الباعث على ذلك

ص: ۱۶۶

اختلاف جهتى البحث فله جهه اعتباريه جدليه و جهه حقيقيه برهانيه و الجهتان جميعا خارجتان عن صناعه الأصول بل أول البحثين كلامى و الثانى حكمى.

و كيف كان فلا ريب فى اشتمال الشريعه على بعض أحكام ظاهرها رفع اليد عنها بوضع ما ينافيها و ربما لزم رفع اليد عن ظاهرها حيث ان الحكم المنسوخ اما مشتمل على المصلحه فنسخه ثانيا غير جائز و اما غير مشتمل عليها فالتكليف بها ابتداء غير جائز نعم الحكم ربما يخفى ملاكه التام ثم يظهر على الحاكم فيرفع اليد عن تكليفه بعد وضعه و مثله ممتنع فى حقه تعالى و الجواب انه كما يجوز ان يتحقق مصالح دائميه تقتضى أحكاما دائميه كذلك يجوز ان يتحقق مصالح غير دائميه الوجود توجب أحكاما مؤجله غير دائميه ثم من الجائز ان يتحقق معها مصالح آخر توجب إظهار الحكم الغير الدائمى فى صوره الدوام و تسميه ذلك بالنسخ لمشابهته إياه فى الصوره و ان لم يكن منه بحسب الحقيقه.

و نظير الكلام جار فى مسأله البداء و ذلك لتعين الحوادث فى مرتبه وجود مقتضياتها و ان كان تحققها العينى متوقفا مع ذلك على وجود شرائط أو ارتفاع موانع فتلك الحوادث بالنظر إلى مقتضياتها مقتضيه الوجود مقدرتها و بوجود الموانع أو فقدان الشرائط يظهر فى الخارج خلاف ما كان يظهر فى مرتبه المقتضيات و يبدو ما ينافى ذلك و هو

ص: ۱۶۷

إبداء فى الحقيقه و تسميه بداء للمشابهه الصوريه كما عرفت فى النسخ هذا ما يقتضيه ظاهر البحث.

و قد عرفت فى بحث الطلب و الإراده حقيقه الأمر فى المصالح النّفس الأمريه و كيفيه ارتباط التكاليف الاعتباريه بها فارجع و تأمل.

و على ذلك يرجع البحث حقيقيا و يعود النسخ و البداء سنخا واحدا و هو رفعه تعالى وصفا وضعه فى امر و إزالته ما أثبته فى موضوع من حيث انه وضعه و أثبته و ذلك لوضوح ان النسخ فيما يصدق عليه من الموارد ليس برفع المنسوخ كالحكم مثلا عن متن الواقع حدوثا و بقاء بل بقاء فقط فهناك موضوع ثابت مرفوع الأثر و إذ كان تحقق العدم مفتقرا إلى وجود راسم ينتزع هو عنه فرفع الأثر يتحقق بوضع أثر آخر حافظ لعدم الأول فالنسخ تبديل الأثر الظاهر من الشى ء بأثر آخر مخفى عند ظهور الأول و يختلف الحال ح بحسب الموارد فنسخ الحكم التكليفى تبديله بحكم آخر غير ظاهر من الأول و نسخ الحكم التكوينى تبديل الحكم الأول بحكم عينى آخر.

و هذا النحو من البيان أجمع و امتن من الأول و عليه جرى كلامه سبحانه فى كتابه الشريف قال تبارك و تعالى ما ننسخ من آيه أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها (الآيه) و قد علق الحكم بالآيه فالنسخ ليس إزاله نفس الشى ء من متن الأعيان بل إزاله كون الشى ء آيه داله عليه تعالى بوجه فيتسع البيان و يختلف باختلاف دلاله الأشياء و حكايه الأمور فالآيه من

ص: ۱۶۸

القرآن آيه فى إعجازها آيه فى بيانها للحكم فتنسخ فلا توجب تكليفا و الحكم الشرعى آيه فى امره و نهيه فينسخ فلا يأمر و لا ينهى و الإمام عليه السلام آيه فى دعوته و حفظه الشريعه فينسخ بقبضه فلا يدعو و المقتضيات من الموجودات العاليه آيات فى اقتضائها فتنسخ فلا توجب وجودا و هكذا و من هنا يظهر أو لا ان النسخ حقيقه واحده وسيعه و من مصاديقها النسخ المصطلح و البداء و غيرهما.

و ثانيا انه يمكن ان يتحقق فى الشى ء عده جهات ينسخ من بعضها و لا ينسخ من آخر.

بحث المطلق و المقيد

قوله «ره» موضوعه لمفاهيمها من حيث هى هى إلخ: (۱) و ذلك لصحه إطلاقها على جميع التقادير فلم يؤخذ فيها تقدير كما سيجى ء.

قوله فانه كلى عقلى إلخ: (۲) خلط فى الاصطلاح فما كل ما لا موطن له إلّا العقل بكلى عقلى بل هو مجموع وصف الكلى و معروضه.

قوله بل بما هى متعينه بالتعين الذهنى إلخ: (۳) و فى بعض الكلمات بالتعين الجنسى و المقصود واحد و المراد به ظاهرا وقوع المعنى الجنسى موقع التعين فان الماهيه من حيث هى هى من غير تعين ما حتى تعين عدم التعين لا يقع طرفا لنسبه من النسب الكلاميه كالموضوعيه و المحموليه و نحوهما كما سيجى ء و أقل التعين تعين

ص: ۱۶۹

انه هو فقط و هو مفاد لام الجنس فعلم الجنس نحو أسامه مثلا يفيد ما يفيده اسم الجنس المحلى باللام نحو الأسد.

و بذلك يظهر فساد ما ذكره رحمه الله عن لزوم عدم صدقه على موارده الخارجيه لكونه كليا عقليا لا موطن له الا الذهن ان لم يجرده عن قيده و لزوم التصرف و العنايه تعسفا لو جرد مع لزوم لغويه التقييد بحسب الوضع كما ذكره رحمه الله و ذلك ان وقوع المعنى موقع التعين لا يقتضى تقيده بالتعين الذهنى بما هو ذهنى غير صادق على الخارج.

قوله (ره) الا الإشاره إلى قوله ذهنا إلخ: (۱) معنى التميز ذهنا هو ان التميز فى مرتبه المفهوم لا الوجود و أطلق عليها التميز الذهنى لكونها فيه على محوضه ذاتها من غير شائبه الآثار الخارجيه و هذا هو الّذى يوجب الخلط فكون المفهوم متميزا عن المفهوم بحسب ذاته و مفهوميته لا يوجب كونه مقيدا بالكون الذهنى حتى لا يصدق على شى ء من الخارجيات إلّا بالتجريد

على ما ذكره (ره).

قوله «ره» فالظاهر ان اللام مطلقا يكون للتزيين إلـخ: (٢) و هـذا غير معقول إذ اقتصار معنى لفظ على مجرد كيفيه لفظيه كالتزيين اللفظى مثلا لا معنى له و قياسه إلى التأنيث اللفظى مع الفارق إذ التأنيث اللفظى على تقدير ان لا يكون معه خصوصيه معنويه انما هو فى بعض موارد التأنيث بخلاف ما لو كان كذلك فى جميع موارده كاللام على ما يدعيه المصنف رحمه الله فلا معنى لتزيينه اللفظ.

ص: ١٧٠

قوله «ره» حيث لا ـ تعين الا للمرتبه المتفرقه إلـخ: (١) هـذا دليل دلاله الجمع المحلى باللام على الاستغراق و قـد دفعه بتعين أقل المراتب و الحق ان يقيـد دلاـله الجمع المحلى باللاـم بكون اللام لغير العهـد فيبقى مجرد تعريف الجنس فيصير المـدلول مجرد معنى الجمع من حيث هو جمع فيوضع موضع الاستغراق لا ان الاستغراق من مداليل اللام بل الحق ان اللام لا يدل على أزيد من التعريف و هو وقوع مـدخوله موقع التعين و الإشاره فربما انطبق بحسب انطباق المورد على معنى العهد الذكرى أو الحضورى أو الـذهنى فيتشـخص المدخول و ربما لم يتجاوز التعين الماهوى إلى خصوصـيه من خصوصـيات أشخاصـها فربما يقتضـى المورد كون سـرايته إلى الافراد واقعا و مقصودا بالإفاده و هو الاسـتغراق و ربما لا يقتضى المورد ذلك و ان كان بحسب الواقع كذلك و هو تعريف الجنس.

قوله «ره» و منها النكره إلـخ: (٢) قـد عرفت ان الموضوع له اللفـظ هو طـبيعه المعنى من دون نظر إلى أى خصوصـيه فرضت من خصوصياتها و ذلـك لصـدقه مـع كـل من الخصوصـيات فليست واحـده منهـا مـأخوذه فى المـوضـوع له فهو لطـبيعه المطلقه من الخصوصـيات الوجوديه و العـدميه ثم من المعلوم ان الطبيعه بمـا هى لا ـ تكون طرفا لنسبه من النسب الكلاميه بل لا بـد من طرد تعين ما من التعينات حتى يصح فيها ذلك و ذلك اما بتعينها بنفسها بإيقاعها موقع

ص: ١٧١

الإشاره أو بنسـبتها إلى معنى غيرها فتتعين به أو بعـدم شـى ء منهما فتتعين بنفسـها لعـدم معين زائد فانه أيضا نوع من التعين فهذه ثلاـثه أنحـاء من التعينـات لا رابع لها و يـدل عليها بلام التعريف و الإضافه و تنوين التمكن و لـذا لا يتحمل اللفظ أزيـد من حاله واحـده من الحالات الثلاث كاللام مع الإضافه و كالإضافه مع التنوين و كاللام مع التنوين هذا ملخص القول و للزائد على ذلك مقام آخر.

و بـالجمله إذا أخـذت المـاهيه المهمله بوصف عـدم التعين بان كان اللفظ من أسـماء الأجناس و دخل عليه التنوين ناسب ذلك الواحـد لا بعينه بحسب الطبع الأولى و لـذلك جرى عليه الاسـتعمال و انتـج ذلك معنى النكره و ان لم يمتنع اسـتعماله فى هـذه الحـال فى معنى الجنس كمـا ربمـا يقـع عليـه الاسـتعمال فى بعض المـوارد نعـم الواحـد لا ـ بعينـه انمـا يوجـد فى مرحله القصـد الاستعمالى دون الخارج و لذا كان عدم التعين فى الاخبار نحو جاءنى رجل بالنسبه إلى المخاطب و ان كان معينا عند المتكلم و كان عدم التعين فى الأمر نحو جئنى برجل بالنسبه إلى الأمر و الطلب و ان كان معينا عند الامتثال فينتج العموم البدلى بالإطلاق و

فى النهى نحو لا- تهن عالما كان عدم التعين بالنسبه إلى النهى و اما التعين و التشخص عند الامتثال فيوجب اللغو نوعا لعدم إمكان المخالفه بنحو الاستغراق غالبا فينتج الاستغراق فافهم و قد ظهر بذلك ان النكره هو الماهيه بوصف عدم التعين ثم بحسب خصوصيات الموارد تفيد تاره الواحد الغير المعين و أخرى

ص: ۱۷۲

العموم البدلى و أخرى العموم الاستغراقى. قوله (ره) من كون المطلق عندهم موضوعا إلخ: (۱) و ذلك لكون قدماء القوم ينسبون نوع الدلالات و منها دلاله المطلق إلى الوضع فلا بد ان يفرقوا بين العموم و الإطلاق بالشمول الاستغراقى و الشمول البدلى لكن المتأخرين حيث وجدوا بعض الشمول بالوضع و بعضه بمقدمات الحكمه فرقوا بينهما بالوضع و عدمه سواء كان الشمول استغراقيا أو بدليا و ظاهر ان الشمول إذا كان طارئا من غير وضع كان الموضوع له هو الماهيه المطلقه فهو المطلق و لم يوجب طرو التقييد مجازا فى الكلمه بخلاف ما إذا كان مستندا إلى الوضع.

قوله «ره» ان المراد بكونه فى مقام البيان إلخ: (۲) بيانه ان حكمه الوضع و ان كان أولا- هو الكشف عما فى الضمير لكن بناء الكلام ثانيا على إلقاء المعنى المقصود و إلقائه فى ذهن السامع و ربما تخلف هذا الثانى عن الأول فبيان ما أريد من الكلام هو المراد دون المراد النفسىّ و الواجب كفايه اللفظ بتمام ما أريد منه لا بتمام ما فى نفس المتكلم و ان لم ينزل منزل اللفظ.

و بذلك يظهر ان الظفر بالقيد لا- يوجب بطلان الإطلاق من أصله قوله «ره» لا يبعد ان يكون الأصل: (۳) قد عرفت ان المراد بالمراد هو المراد من اللفظ دون ما فى نفس المتكلم و بذلك يتم الأصل.

ص: ۱۷۳

قوله «ره» و كيف يكون ذلك و قد تقدم إلخ: (۱) كان مراده على تصور فى اللفظ ان محصل ما مر كون الانصراف قرينه صارفه عن إراده المطلق و موجبه لتعين المقيد و القرينه الصارفه انما تكون فى المجاز فاللفظ مستعمله فى المقيد على سبيل المجاز و قد تقدم ان الاستعمال فى المقيد لا يوجب تجوزا.

و الجواب ان لا حاجه إلى القرينه الصارفه بل زياده الأنس بحسب الانصراف يفيد ما تفيده فتأمل.

قوله «ره» لا مستحبا فعلا إلخ: (۲) قد عرفت فى بحث الترتب انه كما يمكن ان يجعل نفس الطبيعه معروضه لحكم من الأحكام كذلك يمكن ان تكون هى مع انضمام ما يعرضها من الحكم معروضه لحكم آخر يناسبها و بعباره أخرى ربما يكون ظرف الحكم نفس الطبيعه و ربما يكون هو الطبيعه مع وصف حكم كمطلق الصلاه للوجوب و الصلاه الواجبه فى المسجد للاستحباب أو الصلاه فى الحمام للكراهه من غير حاجه إلى تجشم تأويل استحباب الواجب إلى كثره الثواب و كراهته إلى قله الثواب فالحق ان الواجب مستحب فعلا و اما قوله ضروره ان ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه انتهى فانما يتم إذا كان متعلق الملاكين تمام الطبيعه نفسها و اما إذا كان متعلق أحدهما تمام الطبيعه و متعلق الآخر بعض الطبيعه المحكومه بالحكم القبلى كما مر فى المثالين فلا و هو ظاهر.

ص: ۱۷۴

قوله أقوى من ظهور المطلق فی الإطلاق إلخ: (۱) دعوى قابله للمنع بل الظاهر ان الموارد مختلفه فالظاهر عدم الحمل الا فیما إذا اقتضت خصوصیه المورد قوه ظهور المقید فی التعیین.

قوله (ره) تفاوت الافراد بحسب المحبوبیه إلخ: (۲) فیه انه لا یوجب ظهورا یوجب الحمل على التأکد و لعله إلیه الإشاره بقوله فتأمل و نظیر الإشکال وارد على الوجه التالی أیضا فتأمل.

قوله «ره» تختلف حسب اختلاف المقامات إلخ: (۳) و المراد ان قرینه الحکمه کما انها ربما تقتضی توسعه دائره المطلقات کذلک ربما تقتضی تضییق الدائره و ذلک إذا کانت الحاجه إلى القرینه لإفاده خصوصیه زائده على أصل المعنى.

و من هنا یظهر ان هذا القسم و ان کان یوجب تضییق الدائره من وجه فهو من وجه آخر یوجب توسعتها حیث یوجب نفی قید زائد على أصل المعنى یحتاج إلى مئونه زائده.

قوله «ره» انهما وصفان إضافیان إلخ: (۴) هذا یناقض صدر الکلام إلّا ان یحمل على الإجمال الطاری و مقابله.

تم و الحمد للّه لیله الاثنین ۲۳ ج ۲ سنه ۱۳۶۷ قمریه

الجزء الثانی

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

ص: ۶

ص: ۷

ص: ۸

ص: ۹

ص: ۱۰

ص: ۱۱

ص: ۱۲

ص: ۱۳

ص: ۱۴

ص: ۱۵

ص: ۱۶

ص: ۱۷

ص: ۱۸

ص: ۱۹

ص: ۲۰

ص: ۲۱

ص: ۲۲

ص: ۲۳

ص: ۲۴

ص: ۲۵

ص: ۲۶

ص: ۲۷

ص: ۲۸

ص: ۲۹

ص: ۳۰

ص: ۳۱

ص: ۳۲

ص: ۳۳

ص: ۳۴

ص: ۳۵

ص: ۳۶

ص: ۳۷

ص: ۳۸

ص: ۳۹

ص: ۴۰

ص: ۴۱

ص: ۴۲

ص: ۴۳

ص: ۴۴

ص: ۴۵

ص: ۴۶

ص: ۴۷

ص: ۴۸

ص: ۴۹

ص: ۵۰

ص: ۵۱

ص: ۵۲

ص: ۵۳

ص: ۵۴

ص: ۵۵

ص: ۵۶

ص: ۵۷

ص: ۵۸

ص: ۵۹

ص: ۶۰

ص: ۶۱

ص: ۶۲

ص: ۶۳

ص: ۶۴

ص: ۶۵

ص: ۶۶

ص: ۶۷

ص: ۶۸

ص: ۶۹

ص: ۷۰

ص: ۷۱

ص: ۷۲

ص: ۷۳

ص: ۷۴

ص: ۷۵

ص: ۷۶

ص: ۷۷

ص: ۷۸

ص: ۷۹

ص: ۸۰

ص: ۸۱

ص: ۸۲

ص: ۸۳

ص: ۸۴

ص: ۸۵

ص: ۸۶

ص: ۸۷

ص: ۸۸

ص: ۸۹

ص: ۹۰

ص: ۹۱

ص: ۹۲

ص: ۹۳

ص: ۹۴

ص: ۹۵

ص: ۹۶

ص: ۹۷

ص: ۹۸

ص: ۹۹

ص: ۱۰۰

ص: ۱۰۱

ص: ۱۰۲

ص: ۱۰۳

ص: ۱۰۴

ص: ۱۰۵

ص: ۱۰۶

ص: ۱۰۷

ص: ۱۰۸

ص: ۱۰۹

ص: ۱۱۰

ص: ۱۱۱

ص: ۱۱۲

ص: ۱۱۳

ص: ۱۱۴

ص: ۱۱۵

ص: ۱۱۶

ص: ۱۱۷

ص: ۱۱۸

ص: ۱۱۹

ص: ۱۲۰

ص: ۱۲۱

ص: ۱۲۲

ص: ۱۲۳

ص: ۱۲۴

ص: ۱۲۵

ص: ۱۲۶

ص: ۱۲۷

ص: ۱۲۸

ص: ۱۲۹

ص: ۱۳۰

ص: ۱۳۱

ص: ۱۳۲

ص: ۱۳۳

ص: ۱۳۴

ص: ۱۳۵

ص: ۱۳۶

ص: ۱۳۷

ص: ۱۳۸

ص: ۱۳۹

ص: ۱۴۰

ص: ۱۴۱

ص: ۱۴۲

ص: ۱۴۳

ص: ۱۴۴

ص: ۱۴۵

ص: ۱۴۶

ص: ۱۴۷

ص: ۱۴۸

ص: ۱۴۹

ص: ۱۵۰

ص: ۱۵۱

ص: ۱۵۲

ص: ۱۵۳

ص: ۱۵۴

ص: ۱۵۵

ص: ۱۵۶

ص: ۱۵۷

ص: ۱۵۸

ص: ۱۵۹

ص: ۱۶۰

ص: ۱۶۱

ص: ۱۶۲

ص: ۱۶۳

ص: ۱۶۴

ص: ۱۶۵

ص: ۱۶۶

ص: ۱۶۷

ص: ۱۶۸

ص: ۱۶۹

ص: ۱۷۰

ص: ۱۷۱

ص: ۱۷۲

ص: ۱۷۳

ص: ۱۷۴

ص: ۱۷۵

ص: ۱۷۶

ص: ۱۷۷

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

فی أحکام القطع

اشاره

قوله لا شبهه فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا إلخ: (۱) کل ذی شعور عن الحیوان و نخص من بینها الإنسان بالقول مبدأ لأفعال نوعیه یرجع عامتها إلی فعل أو ترک منتزع عن فعل مرتبطه بأمور حقیقیه خارجیه لا یجد فیها کلها الا الخارج من غیر ان یحس بشی ء آخر.

غیر انه ربما اشتبه عنده الأمر الخارجی بخفائه و تردده و ربما وجد الخطاء فیها فعندئذ یحس بالشک و الظن و الوهم فانتبه انه غیر واجد للخارج بعینه بل ان بینه و بین الخارج عند وجدانه الخارج وصفا وجدانیا هو العلم و انه کان انما یتحرک و یسکن لا علی طبق الخارج بلا واسطه بل علی طبق الوصف المسمی بالعلم من غیر ان یشعر و یحس بوجوده فی البین حرکه و سکونا اضطراریا.

و من المعلوم ان الإنسان لا یصدر عنه فعل و لا یقتحم امرا الا عن

ص: ۱۷۸

إذعان لزومه و وجوبه لمکان الإراده فهذا الحکم الاعتباری الّذی کان الإنسان یعتبره للأمور بما انها فی الخارج انما کان یعتبره لها بما هی معلومه و هو یتوهمها خارجیه عینیه أی انه کان یعطی للأمر المعلوم بما هو معلوم حکم الأمر الخارجی بما هو موجود فی الخارج و للعلم حکم الخارج و هذا هو الاعتبار فمطلق وجوب الجری علی وفق الأحکام الخارجیه الّذی ینحل إلیه جمیع

التكـاليف العـامه العقليه و الخـاصه المولويه ينتقـل بحسب الوهم إلى المعلوم أو ان وجوب الجرى ينتقـل إلى مرحله العلم انتقالا يضـطر الإنسـان إلى اعتبـاره فهـذا الوصـف الّـذى للعلـم أعنى وجـوب الجرى على وفقـه أعنى الحجيه تطرق إليه الاعتبـار مرتين إحـداهما من حيث نفسه حيث ان هذا الوجوب نفسه معنى اعتبارى غير حقيقى و اتصاف الخارج بها وهمى لا حقيقى و ان كان الإنسان يصور لهذه المعانى الاعتباريه واقعيه فى نفس الأمر كما يجد الأمور الحقيقيه موجوده ثابته فى الخارج و نفس الأمر.

و ثانيتهما من حيث إعطاء ما يعتقده حكما للواقع للعلم و حكم الموجود فى ظرف الواقع للمعلوم الموجود فى طرف العلم هذا.

فظهر بـذلك ان حجيه العلم اعتبـاريه مجعوله و من هنـا تبين فسـاد الوجوه التى ذكروهـا على كون القطع حجه بالـذات غير قابله للجعل إثباتا و نفيا.

منها ان القطع طريق إلى الواقع كاشف عنه بنفس ذاته إذ القطع من حيث هو قطع مرآه محض لا استقلال له فى قبال متعلقه.

ص: ۱۷۹

و فيه انه خلط بين كاشـفيه القطع و حجيته إذ الحجيه سواء فسرت بوجوب الجرى على وفقه أو كونه قاطعا للعذر أو كونه وسـطا لإثبـات حكم متعلقه معنى اعتبـارى غير كون القطع انكشـاف الواقع كمـا عرفت و اما كون القطع فانيا فى متعلقه غير مسـتقل فى قباله فسيجى ء ما فيه من الكلام فى الأمر الثالث.

و منهـا ما ذكره المصـنف رحمه الله انه لا يكون بجعل جاعل لعـدم جعل تأليفى حقيقه بين الشـى ء و لوازمه بل عرضا بتبع جعله بسيطا.

و فيه منع اللزوم حقيقه إذ الوصف اعتبـارى مرفوع عن الخـارج حقيقه و الموصوف حقيقى خارجى و لا معنى للملازمه الحقيقيه بين حقيقى و اعتبارى.

و منها انه لو كان مجعولا صح المنع عن تأثيره و هو باطل لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا و حقيقه فى صوره الإصابه.

و فيه منع الملازمه بجواز كون الجعـل ضـروريا لاـ يسـتغنى عنه بالفطره كسائر الاعتبارات العامه الضـروريه التى لا يسـتغنى عنها الإنسان فى حياته كوجوب الحركه إلى الخير و المنافع الّذى لا غنى عنه.

قوله و مـا لم يصـر فعليا لم يكـد يبلغ مرتبه التنجز اه: (۱) اعتبـار الأـمر كمـا مر بيانه فى مباحث الألفاظ اعتبار تعلق الطلب بالماده الـتى من الأفعـال الإـراديه للغير فيجب ان يكـون بحسب طبعه مقـدورا معلومـا و من هنـا كـان من شـروط صـحه التكليـف كون المكلف

ص: ۱۸۰

عاقلاـ و عالمـا به و كونه ممـا يطاق و كونه غير مجهول فى نفسه بحسب الطبع الأولى و اما لو صار غير مقـدور بحسب الأسـباب

الاتفاقیه أو مرددا ثانیا بحسبها فربما لم ینثلم بذلک تعلق التکلیف کما سیجی ء بیانه و عین هذا الشرط موجود فی الأمر بالنسبه إلی الآمر فیجب ان یکون مقدورا له معلوما عنده حیث انه مراده اعتبارا و کل مراد من حیث انه مراد یحتاج إلی مصلحه عقلائیه هی ملاک الإراده و الکلام فی جانب النهی نظیره فی جانب الأمر فما لم یستتم التکلیف هذه الشروط لم یصر بالفعل امرا و نهیا بل بقی فی مرتبه من شأنه ان یتم لو تمت شروطه فإذا استتم شروطه فهو تکلیف موجود بالفعل یترتب علیه آثاره و منها ترتب العقاب علی ترکه هذا.

لکن اضطرار المکلف بالکسر فی ربط تکلیفه بالمکلف بالفتح و اضطرار المکلف بالفتح فی تلقی تکلیف المکلف بالکسر إلی جعل القطع أعنی جعل التکلیف الواقع فی ظرف العلم هو التکلیف الواقع فی ظرف الواقع و بعباره أخری جعل العینیه بین المعلوم و الواقع و لازمه الوجود عند الوجود و الارتفاع عند الارتفاع فما لم یتعلق بالتکلیف علم لم یترتب علیه أثر و هذا هو الموجب لانتقال وصف التکلیف المسمی بالتنجز و هو کونه بحیث یترتب علی ترکه العقاب من مرتبه الواقع إلی مرتبه متأخره منه و هو العلم به. فظهر من ذلک کله:

أو لا-ان للتکلیف مراتب ثلثا مرتبه الشأنیه و مرتبه الفعلیه و مرتبه التنجز و بفقدان إحدی هذه المراتب عقم التکلیف ان یترتب علیه اثره

فلو تعلق القطع بتکلیف فاقد لأحد الشرائط العامه العقلیه کالقدره و التعین و تحقق الملاک لم یؤثر شیئا.

و ثانیا ان أثر التنجز حقیقه للتکلیف دون العلم و انما الحق بالعلم و عد القطع عله تامه للتنجز لمکان الاعتبار المذکور.

و ثالثا ان لا-مناقضه بین التکالیف المتدافعه من حیث نفسها الا-فی مرتبه التنجز فلا-تدافع بین تکالیف فعلیه غیر منجزه أو تکلیفین فعلیین أحدهما منجز و الآخر غیر منجز اللهم الا من حیث الملاک فلا یجوز اجتماع ملاکین لتکلیفین فعلیین متدافعین و ان لم یلزم محذور من ناحیه التکلیفین الفعلیین نفسها.

قوله «ره» و الحق انه یوجبه لشهاده الوجدان اه: (۱) التأمل فی دیدن العقلاء یعطی انهم بعد ما اعتبروا الأمر الإنشائی طلبا حقیقیا أحسوا بکونه أضعف تأثیرا من الإراده الحقیقیه فضموا إلی الامتثال اعتبار أمور مطلوبه مرغوبه فیها و إلی المخالفه اعتبار أمور محذور عنها لتقویه التأثیر و تأکیدها و هی تتبع فی العموم و الخصوص حال ما یلحق بها من التکلیف فالتکالیف العامه العقلیه الإرشادیه التی تنحل أو تنطبق إلی أخری مولویه تتبع المدح و الذم و التکالیف الخاصه المولویه تتبع آثارا خاصه تسمی بالثواب و العقاب و الرجوع إلی سیره العقلاء فی قوانینهم العامه المدنیه و الخاصه المولویه و ما یلحق بها یعطی انهم لا یرتبون العقاب المترتب علی عمل و کذا الثواب علی صوره

الخطاء نعم ربما انطبق علی مورد التجری مثلا عنوان ذو عقاب کالطغیان فیترتب علیه و اما الثواب فالامر فیه أوسع.

فتبين ان القطع لا يترتب عليه فى صوره التخلف و الخطاء ما يترتب عليه فى صوره الإصابه.

و اما المدح و الذم فانما يترتبان على حسن السريره و سوئها لا ـ على نفس الفعل و ذلك لتفرعهما على التكاليف و الأحكام العامه العقليه المنطبقه على المورد لدورانهما مدارها وضعا و رفعا فان الأحكام العقليه و ان انطبقت على الموارد لكنها تنحل إلى الأمر بحسن السريره و النهى عن سوئها فافهم ذلك.

قوله يمكن ان يقال ان حسن المؤاخذه و العقوبه إلخ: (١) و أنت بعد الرجوع إلى ما قدمناه فى بحث الطلب و الإراده و غيرها لا ينبغى ان ترتاب فى ان للاعتبار نظاما تاما و للحقيقه نظاما آخر و ان أحد النظامين لا يبطل الآخر فان أفق المولويه و العبوديه من نظام الاجتماع و ما فيه من الأمر و النهى و الحكم و الحسن و القبح و تبعاتهما من الثواب و العقاب انما اضطر الإنسان إلى اعتباره كله للنيل إلى الحقائق التى تحتها مما يحتاج إليه فى حياته من سعاده مجذوبه و شقاوه مدفوعه فمسلك السعاده و الشقاوه الذاتيتين على ما فسرناه قبل و خلق الأعمال لا ينافى مسلك اختياريه الأعمال و مجازات الأعمال لاختلاف النظامين حكما و كون النسبه بينهما نسبه الظاهر و الباطن

فتبين بذلك ما فى كلامه رحمه الله من وجوه الفساد.

منها عدو له عن سلك مجازات الأعمال إلى سلك كون الثواب و العقاب من لوازم الملكات و الأعمال و قد عرفت اتحاد المسلكين بحسب النتيجه.

و منها تقريبه رحمه الله السعاده و الشقاوه بالذاتى فى باب الكليات الخمس و انها لا تعلل و قد عرفت انها من قبيل الذاتى فى باب البرهان.

فان قلت: الذاتى فى باب البرهان ما ينتزع من مقام الذات بعد انحفاظ الحد فلا يعلل أيضا.

قلت فسره بذلك بعضهم و هو خلط بين الذاتى و لازم الذات و الحق ما عرفت من مساوقه الذاتى فى باب البرهان مع العرض الذاتى.

و منها أخذه المعاصى غير اختياريه و قد قرره (ره) فى حاشيه منه بقوله كيف لا و كانت المعصيه الموجبه لاستحقاق العقوبه غير اختياريه فانها هى المخالفه العمديه و هى لا تكون بالاختيار ضروره ان العمد إليها ليس بالاختيارى و انما تكون نفس المخالفه اختياريه و هى غير موجبه للاستحقاق و انما الموجبه له هى العمديه منها كما لا يخفى على أولى- النهى انتهى. و فيه مخالفه ظاهره إذ عدم اختياريه العمد لا يستلزم عدم اختياريه المخالفه المنسوبه إليه إذا لعمد غير العمدى و عدم اختياريه أحدهما لا ينافى اختياريه الآخر.

و منها جعله رحمه الله بعث الرسل و إنزال الكتب و غيرها لانتفاع السعداء

ص: ۱۸۴

و تمام الحجه على الأشقياء و فيه فساد ظاهر إذ بعد فرض كون ما يترتب على الإطاعه و المعصيه من السعاده و الشقاوه ذاتيا لا يعلل و الذاتى لا يختلف و لا يتخلف كان وجود هذا النافع الممد و عدمه على السواء و هل يتصور تأثير شى ء خارج عن ذات الإنسان مثلا فى كونه حيوانا أو ناطقا أو فى كيفيه اتصافه بهما من تقديم و تأخير أو تعجيل و تأجيل أو شده و ضعف أو خفاء و ظهور و هل يتصور إتمام حجه عليه فى ذلک و أى حجه تتصور للإنسان على ربه فى كونه إنسانا مثلا حتى تمس الحاجه إلى دفعه بأنه إنسان و بذاته لا بجعل جاعل يتوسط بينه و بين ذاته و هو ظاهر.

قوله رحمه الله ليس فى المعصيه الواحده الا منشأ واحد إلخ: (۱) قد عرفت وجه ترتب الثواب و العقاب و ان منشأه غير منشأ ترتب المدح و الذم.

قوله رحمه الله من دون ان يؤخذ شرعا فى خطاب (اه): (۲) مما قام عليه البرهان فى محله ان العلم عين المعلوم بالذات و ان المعلوم بما هو معلوم لا وجود له باستقلاله بل هو موجود بوجود العالم و مقتضى هاتين القضيتين ان العلم ليس ذا وجود مستقل على حد ساير الأوصاف و الكيفيات الحقيقيه المحموله بالضميمه فلا معنى لكونه وصفا مرآتيا فانيا فى المعلوم على انا قدمنا فى بحث الوضع ان الفناء فى الأمور الحقيقيه لا معنى له لاستلزامه كون الشى ء موجودا غير موجود.

ص: ۱۸۵

و بذلک يظهر ما فى قوله ان القطع لما كان من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه إلى آخر ما ذكره هذا ما عليه الأمر فى نفسه لكنک قد عرفت فى البحث عن حجيه القطع ان الإنسان يعتبره بحسب الفطره وصفا متوسطا بينه و بين المعلوم فانيا فيه غير ملحوظ استقلالا فله عنده بحسب هذا الاعتبار حيثيتان مختلفتان الوصفيه و الطريقيه فله ان يعتبره طريقا محضا أى لا يلتفت إليه أصلا أو من حيث انه وصف ما كاشف اما من جهه وصفيته أو كشفه بعض الموضوع أو تمامه فيصير الأقسام خمسه على ما ذكره رحمه الله فى الكتاب.

قوله رحمه الله لا- ريب فى قيام الطرق و الأمارات إلخ: (۱) التأمل فى بناء العقلاء و ان كان يعطى انهم يبنون فى إحراز الواقع على الإحراز العلمى لكنهم لبنائهم على تسريه الحد و الحكم فى جميع الموارد الممكنه يرون الإدراک الغير العلمى إدراكا علميا إذا لم يظهر نقيضه ظهورا يعتد به إذ فرض الاقتصار فى باب العمل على العلم المانع من النقيض حقيقه على فرض وجوده يوجب اختلال نظام العمل أساسا فالحاجه الأوليه ماسه باعتبار غير العلم مما لا يظهر نقيضه ظهورا معتدا به مثل العلم حجه و بعباره أخرى اعتبار حجيه الوثوق بإحراز الواقع سواء كان بالعلم الحقيقى لو كان له تحقق فى مقام العمل أو بالظن الاطمئنانى و الوثوق فحاجه الإنسان إلى العمل بالظهور اللفظى أو الخبر الموثوق به مثلا فى عرض الحاجه إلى العمل بالعلم الحقيقى

ص: ۱۸۶

على انهم يرون جميع ذلک علما.

و من هنا يظهر انها جميعا حجج مجعوله فى عرض القطع لا ـ فى طوله فالقول بان جعل حجيه ساير الطرق يوجب قيامها مقام القطع الطريقى لا ـ وجه له بل هى فى عرضه و على هذا فلا ـ موجب لاحتمال قيامها مقام القطع الموضوعى فى موضوعيته لأحكامها الخاصه بل هو كالقول بان جعل حجيه الخبر هل يوجب ترتب حكم الشهاده عليه.

فان قلت لا يتم جعل الحجيه فى غير العلم إلّا بإلغاء احتمال الخلاف الّذى فى مورده مضافا إلى أصل اعتبار مدلوله نفس الخارج فهو فى جعله يقام أو لا مقام القطع ثم ينزل مدلوله منزله الواقع نفسه و هذا معنى قيامه مقام القطع الطريقى.

قلت إلغاء احتمال الخلاف فى غير القطع عند جعل حجيته انما هو فى تطبيقه على الخارج لا فى تطبيقه على القطع ضروره انه لو لوحظ فيه القطع ثبت الخلف إذ لحاظ القطع يوجب أخذه من حيث وصفيته و إقامته مقامه فى جعل الحجيه يوجب أخذه من حيث طريقيته فافهم ذلک فسائر الحجج غير القطع واقعه فى مرحله الجعل فى عرض القطع لا فى طوله.

قوله (ره) للزوم الدور إلخ: (۱) قد ظهر لک مما قدمناه كرارا ان المحذور الوحيد فى باب الأمور الاعتباريه هو لزوم اللغو أو ما يئول إليه و اما أمثال الدور و التسلسل و اجتماع المثلين أو الضدين أو النقيضين فمحالات حقيقيه لا تتعدى القضايا

ص: ۱۸۷

الحقيقيه الغير الاعتباريه.

قوله «ره» و اما الظن بالحكم فهو و ان كان كالقطع إلخ: (۱) مراده رحمه الله بالظن هو الظن من حيث هو انكشاف ما للواقع لا من حيث هو حجه بداهه ان فرض حجيته يوجب جريان المحذورات المذكوره فى القطع فيه بعينها إذ لو فرض قيام الظن المعتبر على حكم ثم جعل موضوعا لمثله أو ضده كان لازمه اجتماع حكمين فعليين منجزين فى موضوع واحد و هو ظاهر و كيف يمكن جعل الحجيه بإلغاء احتمال الخلاف ثم اعتباره و عدم العامه بعينه.

قوله «ره» لا بأس باجتماع الحكم الواقعى الفعلى بذاک إلخ.

(۲) و سيأتى ما يلائم ما سلكناه فى جعل الحجيه فى القطع و ساير الحجج.

قوله (ره) اما فى باب منع الملازمه إلخ.

(۳) يشير إلى قاعده الملازمه ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع و هى و ان منع عنها عده من الأخباريين و غيرهم اتّكالا إلى ما ورد عنهم عليهم السلام ان دين اللّه لا ـ يصاب بالعقول و انه لا شى ء أبعد من دين اللّه من عقول الرّجال إلى غير ذلک لكن الحق ان المراد بالعقل فى القاعده بقرينه الحكم و هو القضاء هو الإنسان من حيث انه يقضى بحسن شى ء و قبحه أو بوجوب شى ء و عدم وجوبه أي يعتبرها اعتبارا فهو العقل العملى و حيث لم يتقيد فيها بفرد دون فرد و بصنف دون صنف فالمراد به ما لا يتوقف

ص: ۱۸۸

فی الحکم علیه إنسان عاقل و مصداقه الأحکام العامه العقلائیه التی لا ـ یختلف فیها اثنان من حیث انهما ذوا عقل کحسن الإحسان و قبح الظلم إلّا ان یختلفا فی انطباقه علی المورد و من الضروری ان الشریعه لا تناقض الفطره الطبیعیه فما حکم به العقل حکم به الشرع.

و ان کان المراد من الحکم مطلق الإدراک و من العقل ما هو أعم من العملی أو النظریّ فکذلک أیضا فان مصداقه اما حکم عام عملی و قد عرفت الملازمه بینهما فیه و اما حکم نظری قام علیه البرهان فکذلک أیضا إذ البرهان و هو القیاس المفید للیقین حیث کان مؤلفا من مقدمات بدیهیه أو نظریه منتهیه إلیها أی منحله بالاخره إلی بدیهیات و من الضروری ان ما یستنتج من تألف بدیهیات لا یتصور فی قباله الا امتناع ما یناقضه فالشرع لا ینافیه بالضروره.

قوله (ره) و ما تهده من الدقیقه إلخ: (۱) محصله ان العلوم منها حسیه أو قریبه منها کالریاضیات و لا یقع فیها خطأ و منها بعیده إلی الحس و یکثر فیها الخطأ و القانون العاصم عن الخطأ یعنی المنطق انما یتکفل الخطأ من جهه الصوره و اما من حیث الماده فلا فلا عاصم من الخطأ فی الموارد إلّا ان یرجع إلی ما ورد عن أهل العصمه علیهم السلام انتهی.

أقول و هو من الدعاوی الباهته فان قانونی التحلیل و الترکیب بإنهاء النظریات إلی مبادیها الضروریه ثم تألیفها لإنتاج النظریات

ص: ۱۸۹

لا ـ یتکفلان غیر ذلک و ما أدری کیف خفی علیه حتی زعم انه أتی بما خفی علی مهره الفن علی انه فی کلامه محجوج بعین کلامه فانه مقلوب علیه فی دعواه فتدبر

العلم الإجمالی

قوله «ره» فهل القطع الإجمالی کذلک فیه إشکال إلخ: (۱) محصل الإشکال و الجواب علی ما فی حاشیه منه ان القطع الإجمالی و ان انکشف به المتعلق إلّا ان بقاء التردد و الشک هناک هو موضوع الحکم الظاهری موجب لانحفاظ مرتبته فمن الممکن ان یرد من الشارع إجازه فی اقتحامه و حدیث منافاته مع المعلوم الإجمالی عین المنافاه المدعاه بین الحکم الظاهری و الواقعی و الجواب الجواب فتأثیر القطع الإجمالی فی التنجز مراعی بعدم ورد رخصه من الشارع بالمخالفه الاحتمالیه فی أحد أطراف الشبهه أو التفصیلی فی جمیع أطرافها فالعلم الإجمالی مقتض للتنجز لا عله تامه.

و الجواب علی ما فی حاشیه منه ان ما قررناه فی الجواب عن اجتماع حکمین فعلیین متماثلین أو متضادین فی مورد الحکم الظاهری و الواقعی غیر جار هاهنا فان أحد الفعلیین و هو الحکم الواقعی هناک باق علی عدم تنجزه ما لم یتعلق به علم و الآخر و هو الحکم الظاهری فعلی منجز و لا ـ تنافی بین منجز و غیر منجز و لو کانا فعلیین و اما فیما نحن فیه من مورد العلم الإجمالی فمجرد تعلق العلم بالتکلیف یوجب تنجزه لاستقلال العقل بصحه العقاب علی الترک بالعلم فلا یبقی مجال لجعل

ص: ۱۹۰

تکلیف آخر فی مورده فالعلم و لو إجمالا ـ عله تامه للتنجز نعم یمکن ان یقع اختلال فی ناحیه المعلوم کلزوم اختلال النظام فی

الشبهه الغير المحصوره و كإذن الشارع فى الاقتحام فى الشبهه المحصوره فالقصور فى ناحيه المعلوم دون العلم انتهى ملخصا.

أقول قد عرفت فى الكلام على الأمر الأول ان التنجز و هو كون التكليف بحيث يترتب العقاب على مخالفته من آثار التكليف نفسه و ان فائده القطع انما هى تحقق الموضوع فنسبته إليه انما هى نسبه الوجود الخارجى إلى لوازم الوجود فإحراق النار من آثار النار غير ان ترتبه عليها يحتاج إلى وجودها و تحققها و لا فرق فى ذلك بين العلم التفصيلى و العلم الإجمالى فان الإجمال ليس فى ناحيه العلم بل من حيث الانطباق على المورد فما لم يختل امر فعليه التكليف فى مرتبه قبل مرتبه العلم لم ينثلم ترتب أثر التنجز عليه بتعلق العلم و ح فلو فرض عروض تعدد على متعلق العلم لأسباب خارجيه اتفاقيه بعد تحقق أصل الفعليه كما إذا تمت فعليه حرمه الخمر ثم ترددت فى المصداق بين إناءين مثلا كان تعلق العلم بهذا التكليف بحسب طبعه موجبا للتنجز كالعلم التفصيلى لكن التأمل فى بناء العقلاء يعطى انهم لا يأبون من تجويز المخالفه فى الأطراف و ينتج ذلك إمكان إلحاق الجهل الحادث بعد تمام الفعليه إذا لم يستند إلى المكلف إلى الجهل الحادث قبل تمام الفعليه المانع عن الفعليه و يستنتج من ذلك ان القطع المفروض سبب

ص: ١٩١

فى نفسه للتنجز فان لم يرد رخصه الاقتحام من ناحيه المولى كان سببا تاما و ان ورد بقى على اقتضائه من غير تأثير فالقطع الإجمالى و ان شئت قل التكليف المتعلق به القطع مقتض للتنجز لا سبب تام و لو كان القطع عله تامه فى التنجز و الخلل فى ناحيه المعلوم كما ذكره رحمه الله كان موضوع التنجز هو القطع فى نفسه دون التكليف و قد عرفت فساده.

مبحث الظن

اشاره

قوله (ره) لا ريب فى ان الأماره الغير العلميه ليست كالقطع اه.

(١) ان أراد بغير العلم ما ليس بمانع عن النقيض عند العقلاء و هو الّذى يحتمل الخلاف احتمالا يعتد به فما ذكره من احتياج حجيته إلى جعل خاص أو ثبوت مقدمات موجبه لحجيته بحكم العقل حق لكن يرد عليه ان لا مصداق لمثل هذه الحجه الغير العلميه عند العقلاء فان الحجج التى يسميها حججا ظنيه يعدها العقلاء من العلم فالإدراك الّذى لا يعتنى باحتماله الخلاف علم عندهم لا يرتاب فيه من تأمل جرياناتهم فى باب العمل فترى أحدهم يقول لصاحبه ان كذا كذا فيقول له صاحبه من أين علمت ذلك فيقول هو أخبرنى به زيد أو قاله لى زيد فيعد الخبر دليلا علميا و الظهور اللفظى كذلك و ان أراد بغير العلم ما ليس بمانع عن النقيض حقيقه و ان عده العقلاء علما مانعا من النقيض لعدم اعتنائهم بالخلاف المحتمل معه ففيه ان حاله عند العقلاء حال العلم فان كان العلم لا يقبل الجعل لعدم إمكان سلب الحجيه عنه

ص: ١٩٢

فغيره من الأمارات التى يسميها غير علميه عند العقلاء بعد كونهم لا يعتنون باحتمال الخلاف فيه كذلك و كيف يمكن استقرار

نظام- الاجتماع من غير حجيه ظهور لفظى أو من غير حجيه خبر موثوق به.

بل الإنصاف انا إذا قسنا العلم الحقيقى المانع من النقيض حقيقه إلى نظام الاجتماع و كذا الاعتقاد الحاصل من ظهور اللفظ أو خبر الثقه إليه وجدنا الأخيرين ألزم مساسا و أوسع نطاقا من الأول بما لا يقاس و من المعلوم ان جعل الحجيه و ما يتلوها هو من المعانى القائمه باعتبار العقلاء بما هم واقعون فى نظام الاجتماع و الاستكمال و ان ما اعتمد عليه الشارع من هذه الأصول انما هو إمضاء لا تأسيس و قد عرفت حق القول فى حجيه القطع و ساير الأمارات فيما مر.

قوله (ره) و ليس الإمكان بهذا المعنى بل مطلقا أصلا إلخ: (١) توضيحه ان الإمكان ماده عقليه فى مقابل الوجوب و الامتناع و هى جميعا من مقتضيات ذوات الموضوعات بحسب نفس الأمر فكما يحتاج إثبات الوجوب و الامتناع إلى برهان كذلك الإمكان فلا معنى لثبوت الإمكان عند الشك و ارتفاعه عند عدمه.

و اما الاستدلال عليه باستقرار سيره العقلاء على ترتيب آثاره عند الشك فيه فمدفوع بمنع ثبوت السيره أو لا و منع حجيته مع فرض الثبوت و كذا الاستدلال عليه بقولهم كلما قرع سمعك فذره فى بقعه الإمكان مندفع بان مرادهم به الاحتمال العقلى دون الإمكان الذاتى و إلى ذلك يشير ما ذكره بعض الأساطين من مشايخنا ان المراد بالإمكان فى المقام

ص: ١٩٣

هو الإمكان التشريعى دون الذاتى العقلى.

أقول الإمكان حيثيه استواء نسبه الماهيه الحقيقيه إلى الوجود الحقيقى و العدم و الحجيه على ما عرفت امر اعتبارى لا نسبه له إلى الوجود و العدم حقيقه و لا معنى لوجوبه و لا لامتناعه من حيث هو كذلك فاصل البحث عن إمكانها و امتناعها و تأسيس الأصل فيه كل ذلك مغالطه من باب وضع ما ليس بماهيه حقيقيه موضعها و هو ظاهر.

نعم لما كانت الاعتباريات يحاذى بها الحقائق لترتيب آثارها عليها بإعطاء حدود الحقائق و أحكامها لغيرها صح ان يعتبر لغير الماهيات الحقيقيه مواد الماهيات الحقيقيه من إمكان و امتناع و وجوب بالنظر إلى ضروره الاعتبار لمساس الحاجه الضروريه وجودا و عدما و هو الوجوب و الامتناع الاعتباريان أو عدم ضروره موجبه لأحد الطرفين و هو الإمكان الاعتبارى إلّا ان الاعتبار حيث كان مقامه العمل و لا يترتب على سلب الضرورتين أثر كان اعتبار الإمكان الذاتى لغوا فالتحقق بالممتنع من هذه الجهه و ان صح أصل الاعتبار تصورا.

و لذا كان الإمكان المعتبر عندهم الدائر فى أعمالهم هو الإمكان العام بمعنى سلب الضروره عن الجانب المخالف كما يشير إليه عنوان البحث و قوله و عدم لزوم محال منه عقلا فى قبال دعوى استحالته انتهى.

فيرجع معنى إمكان التعبد إلى ان العقلاء لا يأبون عن أخذه حجه و لا يمنعون عن سلوكه أى لا مانع من إلغاء احتمال الخلاف الموجود عنده

ص: ١٩٤

بحسب طبعه و تبين بذلك:

أولا ان الأصل عند الشك فيه هو الإمكان إذ الشك فيه يلازم الشك فى المانع عن الحجيه و عدم ثبوت الامتناع عند الشك و ستعرف ان لازم جعل حجيه العلم جعل الواقع مرتفعا عند ارتفاع العلم فيرتفع بذلك الامتناع و هو عين ثبوت الإمكان العام المطلوب فلو ثبت هناك دليل على جعل الحجيه ثبتت الحجيه و لو لم يثبت دليل على جعل الحجيه بقيت على إمكانها العام لكن لم يجز سلوكه إذ من المحتمل ان لا يكون حجه عند المكلف (بالكسر) و ان انكشف به الواقع عند المكلف (بالفتح) بلغويه احتمال الخلاف عنده إذ المكلف (بالكسر) انما يريد منه تكليفه و لا يرى التكليف الثابت عند المكلف (بالفتح) تكليف نفسه الّذى امر به.

و ثانيا ان الطرق التى لم يثبت من حالها إلّا إمكان التعبد يحتاج سلوكها إلى دليل مثبت و مع عدمه فعدم الدليل دليل عدم الحجيه و اما الطرق الثابته عند العقلاء فمجرد عدم ثبوت دليل على العدم و عدم الردع عن السلوك دليل على إمضاء الحجيه و إنفاذها.

قوله «ره» أحدها اجتماع المثلين إلى قوله أو الضدين اه: (۱) فرض كون ظرف الطريق غير ظرف الواقع يستلزم كون مظروف الطريق غير مظروف الواقع فلا مجال للقول بان التماثل بين الحكمين يوجب تأكد الحكم الواقعى كما ذكره بعض الأساطين من مشايخنا

ص: ۱۹۵

رحمهم اللّه و لا ان التضاد بينهما يوجب الكسر و الانكسار فلا يبقى إلّا أحدهما و ذلك لأن المفروض بقاء الواقع على ما هو عليه و هو ظاهر.

و اما الإيراد بان التضاد و التماثل من أحكام الأمور الحقيقيه دون الاعتباريه فلا تضاد و لا تماثل بين الأحكام. فمدفوع بان المراد مطلق التنافى ذاتا أو وجودا مجازا لا ما هو اصطلاح الحكيم.

قوله «ره» و الجواب ان ما ادعى لزومه إلخ: (۱) توضيحه ان هذه الإشكالات على قسمين:

أحدهما ما يلزم من جهه خطابين متنافيين فعلا كطلب الضدين.

و ثانيهما ما يلزم من جهه تحقق ملاكين متنافيين كاجتماع المصلحه و المفسده الملزمتين و كاجتماع الإراده و الكراهه و كتفويت المصلحه و لإلقاء فى المفسده.

اما الجواب عن اجتماع الخطابين المتنافيين فهو ان المختار فى جعل الأمارات هو الطريقيه المحضه فليس فى مورد الأمارات الا نفس الواقع فقط لو أصاب و اما عند الخطاء فالعذر و لازم ذلك ان يكون فى مورد الإصابه حكم واحد فى الواقع و الظاهر و اما فى صوره الخطاء فليس هناك إلّا حكم واحد فى الواقع و اما الظاهر فليس فيه إلّا صوره حكم للعذر.

و بهذا يندفع الإشكال أيضا عن الأحكام الثابته بالأصول المحرزه.

و اما الأصول الغير المحرزه كأصاله الإباحه الشرعيه فلان الثابت

ص: ١٩۶

فى مواردها و ان كانت أحكام فعليه غير ناظره إلى الواقع بل فى مقابلها لكن الحكمين الفعليين بما هما فعليان لا تنافى بينهما الا من حيث التنجز و حيث كان المنجز هو الحكم الّذى فى مورد الأصل دون الحكم الواقعى لتحقق الجهل به فلا تنافى بينهما و هذا حال الأمارات لو قلنا بحجيتها الواقعى من باب السببيه فتحصل ان محذور اجتماع الحكمين اما غير لازم و اما غير مضر و بمثل ذلك يندفع محذور طلب الضدين.

و اما الجواب عن اجتماع الملاكين المتنافيين كالمصلحه و المفسده و الإراده و الكراهه فواضح إذ على المختار من الطريقيه المحضه ليس هناك إلا ملاك واحد من المصلحه و المفسده إذ ليس إلّا حكم واحد و هو الحكم الواقعى و كذا ليس هناك من الإراده و الكراهه الا واحده منهما و هى المتعلقه بالواقع هذا على الطريقيه و اما على السببيه و ما فى حكمها فالملاك و ان تعدد إلّا ان أحدهما طريقى و الآخر نفسى و لا تنافى بينهما و كذلك الإراده و الكراهه.

و اما حديث تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده فلا محذور فيه إذ يمكن ان يكون فى جعل الطريق مصلحه غالبه على مصلحه الواقع فيتدارك به المصلحه الفانيه عند الخطاء هذا كله فى الأمارات و الأصول المحرزه و اما الأصول الغير المحرزه فهى و ان استلزمت ملاكين فى موردها لكن يمكن ان تكون المصلحه فى مورد الأصل قائمه بالإذن دون متعلق الاذن و هو الفعل و مصلحه الواقع قائمه بالمتعلق فلا منافاه

ص: ١٩٧

و اما الإراده و الكراهه فنلتزم فيها بعدم تعلق الإراده و الكراهه بالنسبه إلى الحكم الواقعى و لا ينافى ذلك فعليته إذا لحكم الواقعى بحيث إذا تعلق به العلم لتنجز و ان كانت الكراهه المتعلقه بالفعل معلقه على عدم تعلق الاذن بالترك و بعباره أخرى الإراده أو الكراهه المتعلقه بالواقع معلقه على عدم تعلق أخرى بالظاهر هذا محصل ما أفاده ره.

أقول و أنت خبير بان ذلك كله تصويرات من غير شاهد و انما دعاهم إليها ذهابهم إلى نفى التصويب لتظافر الاخبار بوجود حكم واقعى فى كل واقعه يشترك فيها العالم و الجاهل و المخطئ و المصيب.

على ان قيام المصلحه و المفسده بنفس الاذن دون المأذون فيه كما صوره فى موارد الأصول الغير المحرزه كقيامها بنفس الأمر كما صوره أيضا فى موارد آخر حيث ان الأمر و هو الطلب الإنشائى موجود بوجود ربطى بتبع غيره لا يستقيم قيام الملاك به لاستلزامه الاستقلال اللهم إلّا ان يلاحظ الطلب نفسه بلحاظ استقلالى فيتعلق به الطلب الحقيقى دون الطلب الإنشائى و إلّا لزم إراده الإراده إنشائيتين و هو باطل و يرجع تعلق الإراده الحقيقيه بالإراده الإنشائيه من غير تعلق جدى بمتعلق الطلب إلى تحقق فعل من المولى كسائر أفعاله الخارجيه يتعلق به غرض من الأغراض المتعلقه بالمكلف كالامتحان و الإهانه و التعجيز و غير ذلك

و كذلك الاذن فكل ذلك نسب بين الأمر و المأمور و المتعلق.

و يستنتج من جميع ذلك ان التكليف ح صوره تكليف لا حقيقه

ص: ١٩٨

تكليف و هو مع ذلك ليس حكما ظاهريا مترتبا على حكم واقعى إذ الحكم الظاهرى ما يتعلق بالمتعلق بما هو واقع فى ظرف الشك و المفروض ان لا ملاك فيه حتى يتعلق به تكليف حقيقه لا فى صوره الخطاء و لا فى صوره الإصابه بل هناك فى الحقيقه حكم واقعى مجهول و فعل من افعال المولى فافهم ذلك.

على ان الالتزام بعدم تعلق الإراده و الكراهه بالنسبه إلى التكليف الواقعى موجب لزوال فعليته فيرد عليه ما سيورده و هو قدس سره على من التزم فى موارد الأصول و الأمارات بالحكم الواقعى الشأنى دون الفعلى و ما اعتذر به ان ذلك لا يوجب زوال فعليه الحكم الواقعى فان البعث و الزجر فعلى و الإراده متعلقه لو لا انقداح الاذن فى الترك لأجل مصلحه فى نفس الاذن تثبيت للإشكال إذ ليس للعلم الا التنجيز و اما فعليه البعث و الزجر فمن الواجب ان تتحقق قبل تحقق التنجز و لا معنى للبعث بالفعل مع عدم الإراده بالفعل و اما الواجب المعلق فهو و ان كان متأخر الثبوت لكن وجوبه و الإراده المتعلقه به كلاهما بالفعل.

فالحق فى المقام ان يقال ان الّذى استقر عليه بناء العقلاء ان التكليف انما يصير تكليفا فعليا بملاك فعلى إذ الطلب العقلائى لا يكون إلّا عن غرض عقلائى و حيث ان الغرض انما يتحصل بالبلوغ و الوصول أوجب ذلك جعل حجيه العلم أعم من القطع و ساير الطرق التى يعدها العقلاء من العلم كما عرفت و حيث كان العلم عين المعلوم فجعله جعل

ص: ١٩٩

المعلوم أى ان فى مورد العلم حكما مطابقا لمؤداه بدعوى انه هو الواقع و ملاكه الّذى هو عين ملاك طريقيه العلم ملاك طريقى بالضروره منبعث عن ملاك الحكم الواقعى و منحفظ به كما هو ظاهر بحيث يتحد به عند المصادفه و يتدارك به بمعونه ما انبعث عنه مفسده المخالفه.

ثم ان لازم جعل العينيه بين المعلوم و الواقع هو اعتبار العينيه بين العدمين أى جعل عدم المعلوم عدما للواقع أى اعتبار انه ليس فى صوره الشك حكم واقعى مشكوك و هذا هو الأصل العملى الموجب للإذن و هو أيضا حكم مجعول فى الظاهر فى مورد الأصل بملاك منبعث عن ملاك الحكم الواقعى و هو و ان لم يكن طريقيا مثل ملاك الحجه العلميه لكنه منبعث عن ملاك الحكم الواقعى و تبعى بالنسبه إليه يتحد معه عند المطابقه و يتدارك به المفسده عند المباينه إذا عرفت ذلك علمت ان الحكم الواقعى فى جميع الصور الأربع فعلى تام و الحكم الموجود الفعلى فى مورد الأماره بملاكه الطريقى و فى مورد الأصل بملاكه التبعى فى صوره الإصابه و الموافقه هو المنجز و يعد هو الواقع و الحكمان الموجودان فى موردى الأماره و الأصل فى صوره الخطاء أيضا حكمان فعليان منجزان دون الواقع فانه باق على فعليته من غير تنجز و ملاكاهما لا ينافيان ملاك الواقع لكونهما طريقيا أو تبعيا منبعثين عن الملاك الواقعى منحفظين به فلا ينافيانه فاندفع بذلك جميع المحاذير.

ص: ۲۰۰

اما محذور اجتماع الحكمين فلاختلافهما بالتنجز و عدمه و كذلك محذور طلب الضدين.

و اما محذور اجتماع الملاكين فلاختلافهما بالنفسيه و الطريقيه أو بالاستقلال و التبعيه فيتحد ملاك الحكم الظاهرى مع ملاك الحكم الواقعى عند الموافقه و يتدارك به المفسده عند المخالفه.

و اما محذور الإراده و الكراهه فكك أيضا على ان لنا فيه كلاما قد أسلفناه فى بحث الطلب و الإراده و سيجى ء إليه إشاره.

و اما محذور تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده فبالتدارك إذ الملاك الأصلى بين الجميع حيث كان واحدا و هو ملاك الحكم الواقعى المنبعث عنه جميع الملاكات الطريقيه أو التبعيه الموافقه أو المخالفه و يمتنع ان ينبعث عن الشى ء الا ما يلائمه فالمفسده فى مورد الخطاء متداركه بنفس الملاك الواقعى فافهم ذلك.

قوله «ره» إلّا انه إذا أوحى بالحكم الشأنى إلخ: (۱) إشكال و جواب توضيحهما ان الحكم لا يتحقق من غير امر و نهى و لا يتحققان إلّا مع إراده نفسانيه أو كراهه كذلك و من البين ان لا معنى لتحققهما فى المبدأ الأعلى عزّ علوه فلا يصح إضافه الحكم إلى اللّه سبحانه الا مجازا.

و الجواب ان الحكم لا يقتضى أزيد من وجود إراده أو كراهه متعلقه بمتعلقه و اما قيامها بالمبدإ الأعلى عزّ اسمه فيما نسب إليه من

ص: ۲۰۱

الحكم فلا فمن الجائز ان يقوم ببعض المبادى المتأخره عنه سبحانه المتوسطه بينه و بين المكلفين كالنص النبويه بان يوحى إليه صلى اللّه عليه و آله الحكم فيتحقق فى نفسه المقدسه الإراده و الكراهه فى موارد البعث و الزجر.

أقول و المسأله خارجه عن الفن و الحق فى المقام ان يقال: ان الإراده مثلا كما مرت إليه الإشاره فى بحث الطلب و الإراده لا تتخطى الفعل المباشرى و لا تتعلق بفعل الغير البته نعم ربما يعتبر فعل الغير متعلقا لإراده الآمر كفعل نفسه اعتبارا فيراد بإراده اعتباريه و هو الأمر مثلا و كما ان الإراده الحقيقيه معنى رابط غير مستقل قائم بالفاعل و الفعل نسبه بينهما على حد ساير الموجودات النسبيه المتوسطه بين شيئين كذلك الإراده الاعتباريه لكن لمكان اعتباريته و تقومه بحقيقه فى محله كسائر الاعتبارات يمكن ان يلاحظ مستقلا و يراد بإراده حقيقيه فيفعل فيكون على حد ساير الأفعال الخارجيه فللأمر اعتباران اعتبار توسطه بين الآمر و الفعل المأمور به و هو بهذا الاعتبار معنى حرفى و مدلول لصيغه افعل و اعتبار كونه فعلا من الأفعال ملحوظا بالاستقلال و بهذا الاعتبار تتعلق به إراده الآمر لكونه فعلا مباشريا له و إراده الآمر كما ترى متعلقه به بالاعتبار الثانى دون الاعتبار الأول لعدم الاستقلال بوجه.

و من هنا يظهر سقوط الإشكال من أصله فان أوامره تعالى من حيث انها أوامر و إرادات إنشائيه لا تتعلق بها إراده حقيقيه و من حيث انها افعال

ص: ۲۰۲

له تعالی تحتاج إلی إرادات حقیقیه حالها حال سایر أفعاله التکوینیه المنسوبه إلیه فلا تختص بإشکال تجری فیها دون غیرها بل الإشکال فی ارتباط الأحکام و هی أمور اعتباریه به تعالی و قد أشرنا إلی فکه فیما مر من بحث الطلب و الإراده فلیرجع إلیه.

و قد تبین من هذا البیان ما فی جوابه رحمه الله ففیه:

أولا ان محذور قیام الإراده به تعالی موجود فی سایر المبادی المجرده بعینه فان الحکم واحد و التفصیل فی محل آخر.

و ثانیا انا سلمنا جواز قیام هذه الإراده فی غیره تعالی من سایر المبادی المتوسطه لکن لازم ذلک إضافه الحکم إلی من قامت الإراده به دونه تعالی فلا یصح نسبه الحکم إلیه تعالی حقیقه.

و ثالثا سلمنا تصحیح هذا الانتساب إلیه تعالی بنحو العلم بالمصلحه و المفسده لکن الإشکال فی نفس هذا العلم و هو علم اعتباری لا یقوم بموجود حقیقی علی الإطلاق فافهم.

و منه یظهر ان ما سلکه بعضهم فی التخلص عن إشکال الإراده ان الأوامر و النواهی عناوین ظاهریه للأحکام المجعوله شرعا فانها مجعوله من غیر امر و نهی بل بنحو جعل القوانین الکلیه و إنشاء الأحکام لموضوعاتها کقوله: «کتب علیکم الصیام و للّه علی الناس حج البیت و أحل اللّه البیع و حرم الربا و البیعان بالخیار ما لم یفترقا» و هکذا غیر نافع فان عمده الإشکال فی قیام الاعتبار المحض بالحقیقه المحضه و لا یفید فیه

ص: ۲۰۳

إرجاع الأمر و النهی إلی جعل القوانین کما لا یخفی.

قوله: ان الأصل فیما لا یعلم اعتباره إلخ: (۱) مراده رحمه الله علی ما یصرح به بعد بقوله فمع الشک فی التعبد به یقطع بعدم حجیته و عدم ترتب شی ء من الآثار علیه للقطع بانتفاء الموضوع معه (اه) ان الشک فی الحجیه یوجب عدم الحجیه حقیقه و هو الأصل.

و توضیحه ان الشک فی حجیه طریق و ان کان لازمه الشک فی ترتب آثار الحجیه علیه لأن الشک فی الموضوع یوجب الشک فی آثاره لکن العقل مستقل بعدم ترتب آثار الحجیه علیه ح کالمؤاخذه علی المخالفه و نحوها و لازم ارتفاع الأثر حقیقه ارتفاع موضوعه حقیقه فمجرد الشک فی الحجیه یوجب القطع بعدم الحجیه بمعونه حکم العقل.

أقول و لازم ارتفاع الموضوع بعروض الشک أخذ العلم فی جانب الموضوع إذ لو لم یؤخذ فیه کان الموضوع محفوظا فی الواقع و العلم و الجهل من حالاته الطاریه علیه فالعلم مأخوذ فیه و قد حکموا بامتناع أخذ القطع فی موضوع متعلقه.

فان قلت من الممکن ان یؤخذ القطع ببعض مراتب الحکم موضوعا لمرتبه أخری منه فالقطع بحرمه الخمر فعلا یمتنع ان یؤخذ

موضوعا لحرمه الخمر فعلا بخلاف القطع بحرمته شأنا فانه يمكن ان يؤخذ موضوعا لحرمته فعلا و اثره ارتفاع الحرمه بعروض الشک فلیکن

ص: ۲۰۴

القطع بحجیه الحجه حاله هذا الحال.

قلت لازم ذلک اتحاد مرتبتی الفعلیه و التنجز فی جمیع الطرق المجعوله لعموم حکم العقل فیها و لازم ذلک اتحاد الرتبتین فی نفس الأحکام الواقعیه لاقتضاء طریقیتها کون ما لها من الحکم لمکشوفها و هذا بخلاف أخذ العلم فی موضوع حکم من الأحکام الواقعیه النفسیّه کالحرمه و النجاسه و نحوهما.

ثم أقول و هذا الحکم من العقل دلیل علی ما ذکرناه سابقا ان جعل حجیه العلم و العلمیات یلازم جعلا آخر فی مورد الشک أعنی کون ارتفاع العلم موضوعا لارتفاع الحکم إذ کان معنی جعل الحجیه جعل العینیه بین العلم و الواقع و ان شئت قل جعل العینیه بین مؤدی الطریق و الواقع و لازم العینیه بین شیئین مفروضین کون ثبوت أحدهما ثبوتا للآخر و کذا ارتفاعه ارتفاعا للآخر فارتفاع العلم بالحجیه أی الشک فیها عین انتفاء الحجیه جعلا و موضوع لارتفاع حکمها أعنی عدم جواز المؤاخذه علی المخالفه فالموضوعات بواقعیتها موضوعات من غیر تقیید بعلم و لا جهل و هی فی مرتبه الشک موضوعات لأحکام سلبیه تنطبق علیها اقدام الأحکام الواقعیه فافهم.

و اعلم ان دعواه قدس سره هاهنا استقلال العقل علی عدم ترتب العقاب علی المخالفه مع الشک فی الحجیه و مرجعه استقلاله بذلک مع عدم إحراز المعصیه ینافی ما سیذکره فی الدلیل الأول من أدله حجیه الظن

ص: ۲۰۵

المطلق ان العقل و ان لم یستقل علی استحقاق العقاب بمخالفه التکلیف المظنون لعدم إحراز موضوع المعصیه إلّا انه لا یستقل علی عدم الاستحقاق أیضا بل یحتمله فهو ضرر محتمل و دفع الضرر المحتمل واجب فراجع.

حجیه الظواهر

قوله لاستقرار طریقه العقلاء: (۱) الأمر علی ما ذکره قدس سره إلّا ان هاهنا نکته یجب التنبیه علیها و هو ان التمسک ببناء العقلاء انما یکون فی مورد حکم لم یکن تشخیصا لصغری حکم آخر کحکمهم بصحه بیع المنابذه و الربوی لتشخیصه صغری لمطلق النقل أو البیع و إلّا فیمکن ان یختلف فیه الأنظار فلا یتحقق بناء منهم فبناء العقلاء انما یتحقق فی حکم لم یستند إلی شی ء آخر غیر نفسه و بعباره أخری إذا کان ذلک کبرویا غیر صغروی و یدل ذلک علی ان الحکم مما لا یستغنی عنه فی نفسه أی تحقق البناء من العقلاء بما هم عقلاء واقعون فی ظرف الاجتماع و طریق الاستکمال فلا یخالفه إنسان بالفطره و لو فرضت هناک مخالفه کانت موافقه فی عین انها مخالفه و هو ظاهر عند التأمل مثال ذلک ان الإنسان مفطور علی العمل علی طبق العلم و لو فرضنا ان إنسانا قال لصاحبه لا تعمل بما وصل إلیک منی بالعلم بل بخلافه فقط لمصلحه اقتضت ذلک کان عمل صاحبه

بخلاف علمه فی کل مورد مورد فی عین انه طرح للعمل بالعلم و أخذ بخلافه عملا بالعلم من حیث امتثال تکلیفه الأول فافهم.

ص: ۲۰۶

ثم انک عرفت فی بحث الوضع ان اعتبار الوضع و الـدلاله اللفظیه ما یقتضـی به الفطره الإنسانیه و نظام الاجتماع فهو ما بنی علیه العقلاء و لا معنی للردع عنه کما عرفت نعم یمکن تصویر الردع عنه بحیث یکون من حیث انه ردع أخذا کما مر.

و من هنا یظهر أولا ان بناء العقلاء حجه بالذات بمعنی انه لیس حجه یوسط.

و به یتبین فساد ما ذکره المصـنف رحمه الله فی مسأله أصاله إمکان التعبد بالظن ان سیره العقلاء علی أصاله الإمکان عند الشک فی التعبد علی تقدیر ثبوتها ممنوعه لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها انتهی.

و ثانیـا ان حجیه الظهور غیر مقیـده بـالظن به فعلاـ أو بعـدم الظن بالخلاـف و لاـ بکون الإفهام مقصودا علی ان حجیه الظهور لو کانت مقیـده بأحـد الثلاثه صح الاعتذار به عند المخالفه کان یقول العبد معتذرا عن المخالفه لسـیده انی ما کنت ظانا بالفعل أو انی کنت ظانا بالخلاف أو ان وجه الکلام کان مع غیری و لم یقصد به تفهیمی مع انها غیر مسـموعه عند العقلاء فالحجیه لیست مقیده بأحدها.

قوله: و لاـ فرق فی ذلک بین الکتاب اه: (۱) ینبغی ان یقیـد بما سـیذکره فی أواخر الفصل من عدم حجیه غیر آیات الأحکام إلّا ان یقال ان سقوط ظهورها عن الحجیه من جهه الاقتران بالمانع.

ص: ۲۰۷

قوله: فـان الظـاهر ان المتشابه هو خصوص المجمل اه: (۱) المجمـل و یقـابله المبین لو کان هو المتشابه و یقابله المحکم لمکان المحکم هو المبین و هو باطـل فـان خصوصـیه المحکم لیست وضوح ظـاهره و بیـانه بـل أحکـامه و قـد قـال سـبحانه منه آیـات محکمـات هن أم الکتـاب (الآـیه) فوصـفها و عرفهـا بأنهـا أم الکتاب و الأم المرجع فهی محکمه تامه فی نفسـها ترجع إلیها بقیه آیات الکتاب مما لا أحکام و لا ثبات فی ظواهرها.

و من هنا ان التشابه و یقابله الأحکام عدم ثبات الظهور و وهنها و مشابهه المعنی المعنی.

ثم اعلم ان هـذا و ان صـلح للجواب عنهم لکن الأـحسن ان یقـال ان آیه المحکم و المتشابه یجب ان تکون محکمه و ان کانت جمیع الکتاب متشابهه الآیات و الآیه نفسـها تنقسم القرآن إلی محکم و متشابه و من الواضح ان المحکم لا غبار علی معناه و قد عرفت بأنهن أم الکتاب فمن اللازم رجوع باقی الآیات إلیها و صـیرورتها محکمه بواسـطتها فالقرآن ینقسم إلی محکم بالذات و إلی محکم بالعرض و بالغیر.

فـان قلت ان ظـاهر الآـیه ان المتشابهـات لهـا تأویل لا یعلمه إلّا اللّه سـبحانه أو الا هو و الراسـخون فی العلم من أولیائه و لا معنی للتأویل الا خلاف الظاهر.

قلت الّذى يظهر من كلامه تعالى ان التأويل لا يختص بالمتشابه

ص: ۲۰۸

بـل جميع القرآن لهـا تأويـل و ان التأويـل ليس هو المعنى المخالف للظاهر و لا من سـنخ المعنى بل من سـنخ الحقائق الخارجيه نسبته إلى المعنى نسبه الممثل إلى المثال و الباطن إلى الظاهر و قد أشبعنا القول فيه فى التفسير.

قـوله: و دعوى العلم الإجمـالى بوقوع التحريف اه: (۱) هـذا إشـكال سادس على حجيه ظاهر الكتاب بدعوى وقوع التحريف فيه بالتصـحيف و النقيصه فيوجب سـقوط ظاهره عن الحجيه بالعرض من جهه العلم الإجمالى و ان كان حجه بحسب اقتضاء طبعه و هذا النزاع صغروى.

و ظنى ان الكتاب العزيز يكفى مئونه دفع هذه الإشكالات برمتها قال تبارك و تعالى أ فلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير اللّه لوجـدوا فيه اختلافا كثيرا (الآيه) و هى فى مقام التفريع و التعريض مع الـذين لا يـذعنون بكون القرآن من عند اللّه تعالى من الكافرين و المنافقين و لا معنى لإرجاعهم إلى تفاسير النبى صـلى اللَّه عليه و آله و حمله الكتاب من أهل بيته فيقول سبحانه لهم ان كلام غيره لا يخلو من اختلاف كثير و لو كان القرآن لا اختلاف فيه أصـلا بحسب بادئ النّظر لكان حق الكلام ان يقال أ فلا يرون و نحو ذلك دون ان يقال أ فلا يتدبرون اه.

فينـدب إلى التـدبر فيه و هو أخـذ الشـى ء دبر الشـى ء و تعاهـد بعضه بعـد بعض و لو لم يكن له ظهور يحتج به لم يكن لذلك معنى فجميع الاحتمالات المتصوره المحتمله فى القرآن مرتفعه بنفسه فبعضه يفسر

ص: ۲۰۹

بعضـا فهـذا المقـدار من الفهم لاـ يختص ببعض دون بعض فانـدفع الإشـكال الأول و لا تماس له بما فيه من العلوم العاليه التى لا يمسـها إلّا المطهرون فاندفع الإشـكال الثانى و لا يتحقق ذلك الا بكون كل آيه اما محكمه بنفسـها أو بالإرجاع إلى المحكمات فانـدفع الإشـكال الثـالث و من المعلوم ان قضـاء حق التـدبر فى مثـل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخـذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا (الآيه) و نظراتها يوجب الفحص عما وقع فى كلامه صـلى اللَّه عليه و آله و كلام أوصيائه من المخصص البيان المتعلق بالآيات و خاصه آيات الأحكام فاندفع الإشكال الرابع.

و من المعلوم ان التفسـير المدعو إليه فى الآيه ليس من التفسـير بالرأى المنهى عنه فى قوله صـلّى اللّه عليه و آله «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» لأن الآيه فى مقام التحدى و إثبات الإعجاز الباقى ببقاء الدهر فلا يقبل تخصـيصا و لا تقييدا فالتفسير بالرأى أيا ما كان هو غير ما يترتب على التدبر من الحكم فاندفع الإشـكال الخامس و هذا المعنى بعينه أعنى ارتفاع كل اختلاف متراءى كيف مـا كان بالتـدبير فيه يوجب حجيه ظهور جميع الآيات من غير اسـتثناء و انه لو فرض وقوع تصـحيف أو إسـقاط لم يوجب ذلك بالاخره ما يلزم منه اختلاف ظهور فاندفع الإشكال السادس و الحمد للّه سبحانه.

قوله بناء على حجيه أصاله الحقيقه من باب التعبدات: (۱) لا معنى لهذا التعبد سواء فسر بالتعبد العقلائى أو التعبد الشرعى.

ص: ۲۱۰

قوله و هو يكفى فى الفتوى اه: (۱) بل قد عرفت منا مرارا ان الواقع فى طريق الاستنباط هو الظاهر دون الحقيقه من حيث هى حقيقه و هو الّذى ينبغى للأصولى ان يقتصر بحثه عليه.

حجيه خبر الواحد

قوله ان الملاک فى الأصوليه اه: (۲) قد قدمنا فى أول الكتاب ما يتعلق بالمقام فلا نطيل بالإعاده.

قوله و استدل لهم بالآيات الناهيه عن اتباع غير العلم.

(۳) قد عرفت فى أوائل بحثى القطع و الظن ان الحجيه عند العقلاء لا تتجاوز العلم غير ان العلم عندهم لا ينحصر فى الاعتقاد الجازم الّذى يمتنع نقيضه حقيقه بل كل إذعان موثوق به بحيث لا يعتنى باحتمال خلافه علم عندهم حجه فيما بينهم و منها خبر الواحد إذا أفاد الوثوق و سيجى ء ان الملاک فى حجيه خبر الواحد ذلک.

و من هنا يظهر عدم نهوض ما احتج به النافون كتابا و سنه و إجماعا على خلافه فان القدر المشترک فى مدلولها عدم جواز العمل بغير العلم مؤيده لا منافيه.

قوله فانها اخبار آحاد إلخ: (۴) يمكن ان يدعى الخصم ان الاحتجاج لإثبات لزوم التناقض على تقدير حجيه خبر الواحد بتقريب انه لو كانت اخبار الآحاد حجه كانت هذه حجه و هو تنفى الحجيه فيلزم من وجود الحجيه عدمها و كيف كان

ص: ۲۱۱

فقد عرفت عدم وروده على ما قربناه من كيفيه الحجيه.

قوله و المنقول منه للاستدلال غير قابل اه: (۱) فان حجيه الإجماع انما هو لكونه من مصاديق خبر الواحد.

و اعلم انه يمكن توجيه الإشكال على نحو ما مر فى خبر الواحد.

قوله ان تعليق الحكم بإيجاب التبين اه: (۲) محصله أخذ النبأ الّذى جى ء به موضوعا ثابتا ثم إيجاب التبين على بعض تقاديره كتقدير كون الجائى به فاسقا و من الواضح ان ارتفاع التقدير يلازم ثبوت تقدير آخر ليس معه الحكم المرتفع فيئول محصل مفاد الآيه إلى قضيه حمليه مردده المحمول بأداه الشرط هذا لكن هذا التقريب على تقدير سلامته من الإشكال لا دليل عليه من ناحيه ظهور الآيه.

و الظاهر ان يقال فى تقريب دلاله الآيه ان الجهاله على ما يستفاد من العرف بمعنى السفاهه و هو العمل على خلاف ما يقتضيه رويه العقلاء فتعليله سبحانه قوله ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا» اه بقوله ان تصيبوا قوما بجهاله» اه يقضى بكون المعلل من مصاديق الأفعال العقلائيه فالامر بالتبين الموجود فيه إرشاد إلى حكم العقلاء فهو المرجوع إليه و حكمهم هو الأخذ بالخبر الموثوق به و

التوقف و التبين فى الخبر الغير الموثوق به كخبر الفاسق الّذى لا يبالى فى قوله و لا يحترز الكذب فى خبره.

و من هنا يظهر ان المراد بالفاسق هو الفاسق فى خبره لا كل

ص: ٢١٢

فاسق و ان كان محترزا للكذب متقنا فى الخبر هذا فتكون الآيه إمضاء لما حكم به العقلاء من حجيه خبر الواحد الموثوق به.

قوله ربما أشكل شمول مثلها اه: (١) التعبير بالمثل لكون الإشكال عام الورود على جميع أدله حجيه خبر الواحد.

قوله و قضيته و ان كان حجيه خبر اه: (٢) و يبقى الكلام فى ثبوت مصداق هذا الخبر بين الاخبار الوارده فيها.

قوله و هو دعوى استقرار سيره العقلاء: (٣) و هى حجه صحيحه عليها المعول من بين الحجج المقامه على حجيه خبر الواحد الموثوق بصدوره من الأدله الأربعه و تقريبه ان العقلاء فى جميع الأعصار و الأقطار يبنون على العمل بالخبر الموثوق بصدوره بحيث ينكرون على من أقدم خلاف ذلك مع ثبوته و ينقطعون إذا احتج عليهم بذلك و يعدون الركون إليه ركونا إلى العلم فإذا سأل أحدهم صاحبه من أين علمت كذا كذا قال أخبرنى به فلان و لا يقال من أين ظننت ان كذا كذا و لا يرد عليه السائل ان سألتك عن العلم فأجبتنى بالظن.

و بالجمله فبناؤهم على ذلك مستقر استقرارا متصلا قبل ظهور الشرع و بعده و لم يرد منه ردع بالنسبه إليه و لو كان لبان فيكشف عن رضاء الشارع به و إمضائه.

ص: ٢١٣

قوله ان قلت يكفى فى الردع اه.

(١) حيث قرر (ره) السيره حجه على حجيه الخبر من حيث هو ظن توجه إليه الإشكال بالآيات الناهيه عن اتباع غير العلم لكن على ما قربناه من الوجه لا يرد عليه شى ء من الآيات إذ هى تنهى عن اتباع غير العلم و العمل بخبر الواحد من اتباع للعلم.

قوله مضافا إلى انها وردت إرشادا: (٢) عليه منع ظاهر فانه مدفوع بإطلاق الآيتين و خصوصا الأولى.

قوله و لو سلم فانما المتيقن.

(٣) الانصراف ممنوع و مع عدمه و تحقق الإطلاق لا وجه للأخذ ٠ بالمتيقن.

قوله لا يكاد يكون الردع بها الا على وجه دائر اه: (۴) لا محذور فيه لكون هذا الدور معيا لوضوح ان الردع و التخصيص وصفان متنافيان فى موضوعين يلازم تحقق كل منهما عدم تحقق الآخر فى موضوعه و لا عليه حقيقه بين وجود أحدهما و عدم الآخر و لا بالعكس و هو ظاهر.

قوله فافهم و تأمل اه: (۵) أفاد رحمه الله فی حاشیه منه انه إشاره إلی کون خبر الثقه متبعا و لو قیل بسقوط کل من السیره و الإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بین ردعها به و تقییده بها و ذلک لأجل استصحاب حجیه الثابته

قبل نزول الآیتین انتهی.

و فیه مصادره واضحه فان الاستصحاب حجه عنده قدس سره بسبب الاخبار فالاستدلال به علی حجیتها مصادره علی المطلوب.

الکلام فی أصاله البراءه:

قوله بعد الفحص و الیأس عن الظفر بدلیل اه: (۱) سیأتی بعض ما یتعلق به و قد مر بعض الکلام فیما مر.

قوله فان مثل قاعده الطهاره اه: (۲) قد مر فی مباحث القطع و سیجی ء أیضا ان بناء العقلاء علی حجیه القطع بناء منهم علی البراءه فی مورد الشبهه البدویه بالملازمه و ان البناء الکلی منهم لا یتغیر و ان ما ربما یتراءی منهم من وقوع التغیر فی البناء فهو وضع من حیث انه رفع مثال ذلک قول المولی لعبده لا تعمل بالقطع بأحکامی البالغه إلیک بالکتابه فان سقوط القطع فی موارد الأحکام المکتوبه ثبوت للقطع بهذا البیان الشفاهی کما لا یخفی و ح فمن الجائز ان یثبت فی موارد الأحکام الکلیه من هذا القبیل أحکام آخر جزئیه موافقه أو مخالفه فانما هی صغریات علی کل حال کما

عرفت إذا تمهد هذا فالطهاره ان کانت معنی عدمیا نسبته إلی النجاسه نسبه العدم و الملکه أو ما یئول إلی ذلک بان یکون المجعول الشرعی الابتدائی هو النجاسه التی هی معنی اعتباری اثره عدم جواز أکله و شربه و الصلاه معه مثلا کانت قاعده الطهاره المستفاده من قوله علیه السلام «کل شی ء طاهر حتی تعلم انه قذر (الحدیث) فی الحقیقه صغری من صغریات أصاله البراءه بالاستقامه و ان کان الأمر عکس ذلک بان تکون الطهاره اعتبار معنی ثبوتی و النجاسه عدمیه کانت أصلا مجعولا امتنانا کالاحتیاط المجعول فی مورد الدماء و الاعراض هذا و نظیر الکلام جار فی قاعده الحلیه المستفاده من قوله علیه السّلام: «کل شی ء حلال حتی تعلم انه حرام» (الخبر).

و هذا کله بناء علی إفاده أمثال هذه الظواهر حکما ظاهریا فی مورد الشک لما یظهر من سیاق هذه الروایات انها فی مقام التوسعه علی المکلفین فان اشتمال الغایه فیها علی العلم المتعلق باتصاف الموضوع بوصفه الخاصّ به ینبئ ان الحکم مسبوق باحکام مختلفه متقابله لموضوعات مختلفه فإذا فرض صدور مثل قوله المیته نجسه و البول و العذره و الدم و المنی من غیر المأکول لحمه نجس و ما وراء ذلک طاهر ثم صدور مثل قوله کل شی ء طاهر حتی تعلم انه قد رأی حتی تعلم ان ذلک الشی ء موضوع لوصف القذاره کان ظاهره ان الموضوع فی الصدر هو الشی ء من حیث لا یعلم کونه موضوعا لحکمه المعلوم و هو القذاره

فیکون الغایه غایه للموضوع دون الحکم و یئول المعنی إلی ان الشی ء ما لم یعلم نجاسته فهو طاهر.

و یشهد بذلک أیضا أخذ الموضوع هو الشی ء المجرد عن عنوان خاص من العناوین الموضوعه للطهاره و تعمیمه بلفظ کل و خاصه فی مثل قوله (الماء کله طاهر حتی تعلم انه نجس) و کذلک ذیل روایه (کل شی ء طاهر حتی تعلم انه قذر) فإذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فلیس علیک (الخبر) حیث ان العدول عن مثل قولنا فهو طاهر إلی قوله فلیس علیک اه تلویح ظاهر للتوسعه المذکوره.

و بالجمله فمعنی خبر الطهاره ان کل شی ء مجهول النجاسه فهو طاهر ما دام مجهول النجاسه و نظیره معنی خبر الحلیه و اما استفاده الاستصحاب من هذه الاخبار کما سیشیر إلیه المصنف فی ضمن أدله الاستصحاب أو کون العلم مثلا جزءاً من موضوع النجاسه و الحرمه أو تمام الموضوع فغیر مستقیم البته و سیأتی بعض الکلام فی ذلک فیما سیأتی.

قوله و فیه ان نفی التعذیب اه: (۱) لازمه الالتزام بوجود حکم إلزامیّ مع انتفاء المؤاخذه علی ترکه و هو کما تری.

قوله «ره» منها حدیث الرفع اه: (۲) تقریب الاستدلال بهذه الروایه الشریفه ان تقیید الرفع بقوله

ص: ۲۱۷

صلی الله علیه و آله عن أمتی اه یدل علی اختصاص هذا الرفع بهذه الأمه و هو مع ما یشتمل علیه هذه الأمور من المشاق و رفعها من التسهیل یدل علی کون الکلام واردا فی مقام الامتنان علی الناس بما انهم أمه له صلّی اللّه علیه و آله فالکلام مسوق للامتنان التشریعی فی موارد عروض هذه العناوین لذوات هذه الأمور و من الواضح ان الطریق إلی الرفع الّذی فیه امتنان تشریعی و تسهیل دینی فیما له آثار شرعیه انما یتصور برفع آثاره الشرعیه بان لا توضع فی ظرف التشریع کما فی ما لا یعلمون مثلا و فیما له آثار تکوینیه بتعلیم ما یرتفع به آثاره التکوینیه الشاقه کما فی مثل الطیره بتعلیم التوکل علی اللّه سبحانه و تلقین ان غیره تعالی لا یملک نفعا و لا ضرا.

فالحاصل ان الروایه تدل علی ارتفاع نفس هذه الأمور التی لها آثار شرعیه عن ظرف التشریع و یلزمه ارتفاع جمیع آثارها الشرعیه التی یوجب الامتنان ارتفاعها أو الآثار الظاهره فیها.

إلّا ان فی الرفع فرقا فان العنوان المأخوذه فی کل واحد منها کما مر یدل علی کونه هو المنشأ للرفع الامتنانی لکن ارتفاع العنوان فی غیر ما یعلمون اه مثل ما لا یطیقون و ما استکرهوا علیه مثلا یوجب ثبوت الواقع بحکمه بخلاف ما لا یعلمون اه فان ارتفاع عنوان الجهل یوجب ثبوت عنوان العلم و هو عنوان آخر مثل الجهل و کلاهما طارئان علی الواقع بواقعیته فثبوت الجهل و عدم العلم یوجب ارتفاع الحکم

ص: ۲۱۸

الثابت بالعلم و هو مرتبه التنجز من الحکم لا- أصل الحکم أو فعلیته فرفع الحکم عن غیر ما لا- یعلمون یوجب رفعه عن أصله فینتج حکما ثانویا فی قبال الحکم الواقعی الأولی بخلاف رفع الحکم عن ما لا یعلمون فهو انما یوجب رفعه بما هو منجز لا من

أصله فالحكم الواقعى باق بفعليته فى صوره الجهل مرفوع التنجز فينتج حكما ظاهريا لا حكما واقعيا ثانويا فالروايه مع وحده السياق داله على ارتفاع الآثار التكوينيه فى الطيره و على الحكم الظاهرى فيما لا ـ يعلمون و على الحكم الواقعى الثانوى فى غيرهما.

قوله «ره» فهو مرفوع فعلا ـ و ان كان ثابتا واقعا اه: (۱) ظاهر الروايه الرفع المطلق من غير تخصيص برفع خاص كما فى غير ما لا يعلمون و لعل الاختصاص بمعونه ضميمه اخبار اشتراك العالم و الجاهل فى التكليف بدعوى كون النسبه بين القبيلين نسبه الحكومه و البيان دون التعارض هذا و قد عرفت عدم الحاجه إلى ذلك فى تقريب الاستدلال.

قوله «ره» فلا مؤاخذه عليه قطعا اه: (۲) كان التقريب تاما من غير حاجه إلى حديث نفى المؤاخذه كما سيجى ء لكنه قدس سره ضمه إليه جريا على ما جرى عليه القوم فى الاستدلال و توطئه لما بعده من نفى إيجاب الاحتياط فان رفع التكليف الواقعى من حيث انه مجهول يقبح الإلزام به عند العقلاء لا ينافى إثباته من طريق

ص: ۲۱۹

الاحتياط لو لا منافاته لقضيه الامتنان.

قوله «ره» فانه ليس ما اضطروا و ما استكرهوا إلخ: (۱) ان أراد بالحقيقه ما يقابل الاعتبار أى انها غير مرفوعه من الأمه تكوينا ففيه انه حق لكنه لا يوجب المصير إلى التقدير أو المجاز و ان أراد به ما يقابل المجاز ففيه ان الرفع الاعتبارى بحسب ظرف التشريع فيها حقيقى لا مجازى كما ان الرفع فيما لا يعلمون أيضا كذلك من غير فرق.

قوله «ره» و اما العقل فانه قد استقل اه: (۲) توضيح المقام على ما مرت إليه الإشاره فى مبحث القطع ان يقال ان الاعتبار العقلائى الضرورى فى العلم بجعله حجه يوجب اعتبار العينيه بين التكليف الواقعى و التكليف المعلوم كما يوجب العينيه بين الواقع و العلم و من الضرورى ان نتيجته الارتفاع عند الارتفاع إذ ارتفاع أحد العينين ارتفاع للآخر فلازم اعتبار العينيه بين المعلوم و الواقع اعتبار العينيه بين ارتفاع المعلوم و ارتفاع الواقع فالتكليف الواقعى مرفوع فى صوره الجهل بحكم العقلاء هذا.

و من ذلك يظهر ان ارتفاع حكم الجهل بارتفاع الجهل و تحقق العلم ليس من قبيل الورود إذ موضوع الحكم المعلوم ليس هو العلم بل هو الموضوع الواقعى بواقعيته و الواقع غير مرفوع بارتفاع العلم حقيقه بل اعتبارا كما عرفت فعروض الوجوب و الجواز للموضوع الواقعى

ص: ۲۲۰

فى صورتى العلم و الجهل ليس نظير عروض الحكم الاختيارى و الاضطرارى مثلا ـ لموضوعهما فى الأحكام الواقعيه الأوليه و الثانويه فليست النسبه هى الورود بل لو كانت فهى الحكومه.

و من هنا يظهر أيضا ان الثابت بهذا الاعتبار ارتفاع الحكم لا ثبوت حكم كالإباحه بمعنى مساواه الطرفين بل لو لحقت الإباحه فانما تلحق باعتبار آخر عقلائى فهذا ما يقتضيه أصل الاعتبار العقلائى ثم الأدله الشرعيه ما تم منها فى دلالته كحديث الرفع فهو

إمضاء لحكمهم الا في موارد خاصه استثناء كموارد الدماء و الاعراض و اما قاعده قبح العقاب بلا بيان فهى من فروع الكليه المذكوره على ما لا يخفى هذا ما يقتضيه نحو البحث الأصولى على ما قدمناه فى أول الكتاب.

قوله «ره» و احتج للقول بوجوب الاحتياط اه: (۱) قد ادعى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه و سيدعيه المصنف رحمه الله أيضا فإطلاق القول فى تقرير قول المخالف ليس فى محله و منه يظهر ما فى تحرير محل النزاع فى صدر البحث من حيث الإطلاق.

قوله «ره» إلّا انها تعارض بما هو أخص اه: (۲) بل حديث الرفع بما يشتمل عليه من لسان الامتنان نسبته إلى اخبار الاحتياط نسبه الحكومه و التفسير.

ص: ۲۲۱

قوله (ره) لوروده عليها كما يأتى تحقيقه اه: (۱) كونه من باب الورود و ان كان مستقيما بحسب بادئ النّظر لكنه بحسب الدقه غير مستقيم لما سيجى ء ان حقيقه الاستصحاب اعتبار الأمر المشكوك فيه معلوما و معلوم ان الأمر المعلوم بالعلم الحقيقى الغير الاعتبارى ليس واردا على المشكوك حقيقه إذ الحكم الواقعى أو الموضوع الواقعى يجامع المشكوك و الّذى يرفع موضوع الشك انما هو المعلوم من حيث انه معلوم فاستصحاب عدم تحقق التذكيه فى الحيوان المشكوك فى طهارته و نجاسته و ان جعله غير مذكى بحسب الاعتبار الشرعى لكنه فى الحقيقه يجعله غير معلوم التذكيه اعتبارا و غير معلوم التذكيه حتى بحسب الحقيقه ليس موضوعا للنجاسه و انما الموضوع لها غير المذكى واقعا فافهم.

قوله «ره» لا شبهه فى حسن الاحتياط اه: (۲) سيجى ء ما فيه من الكلام.

قوله «ره» لا يبعد دلاله بعض تلك الاخبار اه: (۳) كل ذلك لو لا ظهور البلوغ فى الوصول بحجه معتبره

دوران الأمر بين المحذورين

قوله رحمه الله لعموم النقل و حكم العقل اه.

(۴) تقريبه ان التكليف و ان كان متعلقا بالطبيعه بالمعنى الّذى تقدم فى بحث الأوامر لكنه حيث كان اعتبار تعلق إراده المولى بفعل المكلف يختص تعلقه بالافراد الممكنه من الطبيعه و اما الافراد الممتنعه.

ص: ۲۲۲

الوجود فخارجه عن حيطه شموله و لا فرق فى ذلك بين الافراد الممتنعه الغير الموجوده من رأس و الافراد المجهوله عند المكلف و قد عرفت ان نسبه تنجز التكليف بالعلم به إلى التكليف نسبه الوجود إلى الماهيه فالأفراد التى لا يمكن فيها الموافقه القطعيه حالها حال الافراد الممتنعه و ان كان بينهما فرق من حيث ارتفاع ذات الفرد عن الخارج حقيقه فى الأول و اعتبارا فى الثانى و فيما نحن فيه من دوران الأمر بين المحذورين و ان كان المفروض تماميه ما يرجع إلى المولى من التكليف و بيانه و انما

القصور ناش من الخارج و هو كون المورد غير ممكن الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه فلا مورد للتمسک بقاعده قبح العقاب بلا- بيان لكن عـدم إمكان الموافقه القطعيه حيث ألحقه بالافراد الممتنعه الغير المشـموله لأصل التكليف كان مقتضاه كون ترتب العقاب عليه من قبيل ترتب الأثر من غير مؤثر إذ لا تكليف فلا عقاب و هـذا معنى البراءه العقليه إذ قـد مر ان ارتفاع التكليف إذا اسـتند بنحو إلى ارتفاع العلم انتـج ذلک الحكم الظاهرى و إذا اسـتند إلى ارتفاع الموضوع الحقيقى انتج الحكم الواقعى الثانوى هذا كله بالنسبه إلى حكم العقل.

و من ذلک يظهر ان لا مانع من شمول أدله البراءه الشرعيه للمورد أيضا.

قوله «ره» لأنها مخالفه عمليه قطعيه اه: (۱) قد عرفت ان لا تكليف حتى يترتب عليه مخالفه قطعيه نعم يمكن

ص: ۲۲۳

ان يتولـد فى المورد حكم عقلى بوجوب الانقياد على كل من تقديرى الفعل و الترک قضاء لحق العلم به فى صوره الدوران بين التعبديين فقط أو مطلقا و لو كان أحد الطرفين توصليا إلحاقا بالمتباينين فتأمل.

قوله (ره) لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما اه: (۱) كلامه رحمه الله كما ترى بعضه يلائم كون العلم الإجمالى مقتضيا للتنجز و بعضه يلاـئم كونه عله تـامه لـذلک و ان القصور فى موارد عـدم التنجز فى نـاحيه المعلوم عقلاـ أو شـرعا لا فى ناحيه العلم و قد عرفت هناک ان لكل من الوجهين وجه صحه.

و توضيحه ان العلم بما هو علم يجعل معلومه نفس الواقع عند العقلاء فما للمعلوم من الأثر من حيث نفسه يترتب عليه بتعلق العلم به فمع فرض اسـتتمام التكليف شـرائط فعليته عند المولى مثلا سوى العلم يتنجز بالعلم و يترتب عليه اثره و مع فرض انتفاء شـى ء من شرائط فعليته كطرو اضطرار أو اختلال نظام و بالجمله كل ما يوجب عدم فعليته عقلا لم يوجب العلم الإجمالى تنجزه كما لا يوجبه العلم التفصـيلى أيضـا و هـذا هو قصور المعلوم فى نفسه و امـا مع اسـتتمامه شـرائط فعليته و صـيرورته تكليفـا فعليا ففرض عروض القصور عليه من نـاحيه المولى بتجويز الاقتحـام فى بعض أطرافه مسـتلزم للتنـاقض بحسب الواقع نعم العقلاـء ربمـا يرون عـدم التعين الطـارى على المكلف به كعـدم التعين السابق على العلم فيجوزون الاقتحام فى المورد بعين الملاک الّذى يجوزونه فى

ص: ۲۲۴

مورد إبهام أصل التكليف بوجه فلكل من القول بالاقتضاء و العليه التامه وجه و ان كان الثانى أسلم و أصدق.

و من هنا يتبين ان عدم جريان الأصول فى أطراف العلم انما هو للتخصص لمكان المناقضه لا لتعارض الأصلين و تساقطهما.

نعم لو فرض اختصـاص أحـد الأطراف بأصل لا بأس بجريانه لكنه لا ينفک عن بطلان العلم كما إذا ترددت النجاسه بين إناءين ثم وقعت نجاسه فى أحدهما المعين فأصاله الطهاره فى الآخر فى محلها كما سيجى ء.

قوله و لو كانت أطرافه غير المحصوره اه: (١) فالحق تفسير الشبهه الغير المحصوره بما يبلغ أطرافه من الكثره إلى حد يخرج به بعض أطرافه عن الابتلاء بالطبع.

قوله لعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه اه: (٢) أفاد (ره) فى الحاشيه انه لا- يخفى ان ذلك انما يتم فيما كان الاضطرار إلى أحدهما لا- بعينه و اما إذا كان إلى أحدهما المعين فلا- يكون مانعا عن تأثير العلم للتنجز لعدم منعه عن العلم بفعليه التكليف المعلوم إجمالا المردد بين ان يكون التكليف المحدود فى هذا الطرف أو المطلق فى الطرف الآخر ضروره عدم ما يوجب عدم فعليه مثل هذا المعلوم أصلا و عروض الاضطرار انما يمنع عن فعليه التكليف لو كان فى طرف معروضه بعد عروضه لا عن فعليه المعلوم بالإجمال المردد بين التكليف المحدود فى طرف المعروض و المطلق فى الآخر بعد العروض

ص: ٢٢٥

و هذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه فانه يمنع عن فعليه التكليف فى البين فافهم و تأمل انتهى.

أقول لحوق أى قيد بأحد طرفى الترديد يوجب لحوق مقابله بالطرف الآخر و يوجب ذلك خلو المقسم المعلوم أعنى المتيقن منهما جميعا فلحوق التحديد بالطرف المضطر إليه و الإطلاق بالطرف الآخر يوجب خلو الحكم المعلوم عن الإطلاق و التحديد جميعا فليس بتكليف فعلى مطلق فلا- يوجب تعلق العلم به تنجزا و ليس حال العلم الإجمالى مع عروض الاضطرار بأحد طرفيه بعد تحقق العلم بأقوى من العلم التفصيلى إذا تعلق بأمر ثم عرض الاضطرار إليه بعينه.

قوله «ره» حيث ان فقد المكلف به ليس من قيود حدود التكليف به اه: (١) لا يخفى ان معنى كون الاضطرار من حدود التكليف و قيوده ليس هو كون التكليف متصفا بقيد الاختياريه بعد اتصافه فى نفسه بالإطلاق بل هو من القيود المقومه التى يتقوم بها اعتبار التكليف فان التكليف اعتبار قائم بالفعل الاختيارى الممكن من الغير و على هذا فلا- فرق بين الاضطرار و الفقد فان التكليف قائم إلى ان يتصف الفعل بالامتناع كما انه قائم إلى ان يتصف الفعل بالاضطرار إليه و كما ان التكليف يسقط عن الفعليه بعروض الاضطرار على المكلف به كذلك يسقط عن الفعليه بعروض الامتناع عليه بوجه و لا فرق فى ذلك بين عروض الفقد

ص: ٢٢٦

قبل تحقق العلم أو بعده.

و اما ان قضيه الاشتغال اليقينىّ البراءه اليقينيه فانما يقتضى ذلك ما دام العلم بالتكليف الفعلى موجودا سواء كان علما إجماليا أو تفصيليا و اما مع سقوط العلم بالتكليف الفعلى فلا اشتغال يقينى حتى يقتضى البراءه اليقينيه.

و من هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب فى الطرف الباقى أو غير المضطر إليه.

نعم فيما إذا كان الاضطرار أو الفقد العارضان بعد تحقق العلم الإجمالى مستندين إلى اختيار المكلف فالعقل قاض ببقاء التكليف على ما تقدم الكلام فيه فى بحث امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه هذا.

و ربما يقال ان الشبهه إذا فرض خروج أحد طرفيها عن الابتلاء رجع المعلوم الإجمالى إلى معلوم مردد بين فردين مقطوع الارتفاع و مشكوك الحدوث و لا يجرى مع ذلك الاستصحاب قطعا و هذه الشبهه و ان ابدئت فى مورد خاص و هو مورد الخروج عن الابتلاء إلّا انها أعم جريانا تشمل موارد الخروج عن الابتلاء و طرو الاضطرار.

و لكنها مزيفه بان المعلوم بالنسبه إلى الطرفين ليس من قبيل الكلى بالنسبه إلى فرديه بل الفرد بالنسبه إلى حاليه و إلا لعاد جميع موارد الاستصحابات الشخصيه إلى استصحاب الكلى فان الطهاره المستصحبه عند الشك فى الحدث مثلا مردده بين الطهاره المقارنه بالحدث المقطوع

الارتفاع و الممتده الغير المقارنه المشكوكه الحدوث.

قوله «ره» لو لم يكن له داع آخر اه.

(١) أخذ هذا القيد لأجل تعميم الغرض ليشمل التوصليات لكنه يوجب كون أصل الغرض معلقا و الأغراض المعلقه تنافى عباديه التكليف على ان الأمر و النهى لا فرق بينهما فى سنخ الغرض.

و الّذى ينبغى ان يقال ان الاعتباريات لما كان الغرض منها ترتب الآثار الخارجيه لحقائقها عليها و الأمر اعتبار تعلق إراده الأمر بفعل المأمور به و النهى اعتبار عدم تعلقها به المعبر عنه بتعلق إرادته بعدم فعله كان الغرض من الأمر إتيان المأمور به و من النهى ترك المنهى عنه فلا محاله انما يصح الأمر الجدى و النهى الجدى فيما يمكن ان يترتب عليه آثاره اما تحقق المكلف به أو العقاب عليه فيما إذا كان الامتناع مستندا إلى اختيار المكلف فإذا امتنع التكليف لا باستناده إلى اختيار المكلف فلا تكليف فعلى إذ لا أثر يترتب عليه.

قوله الثالث انه قد عرفت اه.

(٢) قد عرفت ما هو المعيار فى الشبهه الغير المحصوره و منه يظهر حاله.

فى الأقل و الأكثر الارتباطيين

قوله «ره» و الحق ان العلم الإجمالى إلخ.

(٣) من الواضح ان العلم بما هو علم لا يتصف بالإجمال و الإبهام و انما يتصف به من جهه المتعلق و ان التردد من حيث انه تردد لا يتصور إلّا بين

الشى ء و بين عدمه أو ما فى قوه عدمه بان يكون مصداقا لعدمه و صيروره العلم بحيث يتصف بتردد المتعلق لا يتصور إلّا بأن

يلحق المعلوم كل من القيدين بحيث يصير المجموع شيئا واحدا تاما و ح يصير المعلوم هو الجامع بين الطرفين مفتقرا فى تحققه إلى تحققهما معا.

و قد ظهر بذلك ان العلم الإجمالى انما يتحقق فيما إذا تحقق فى كل من طرفى الشبهه قيد اما عدمى أو وجودى و اما فرض العلم الإجمالى مع تحقق قيد فى أحد الطرفين دون الآخر فهو فرض خلف إذ لا معنى للتردد ح لكونه من قبيل تردد الشى ء بين نفسه و غيره المساوق لسلب الشى ء عن نفسه و على هذا ففرض دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ان كان مع فرض قيد عدمى فى جانب الأقل عاد الأمر إلى المتباينين و وجب إتيان الطرفين مع تنجز العلم و ان كان مع فرض القيد فى أحد الطرفين فقط كان ذلك علما تفصيليا بالأقل و شكا بدويا فى الزائد من غير علم إجمالى أصلا و لا انحلال البته إلّا بحسب الصوره إذ الانحلال فرع الانعقاد فتأمل.

قوله «ره» مع ان الغرض الداعى إلى الأمر اه.

(١) قد عرفت فى بحث المره و التكرار ان الواجب من تحصيل غرض الأمر هو مقدار ما يكشف عنه التكليف لا أزيد منه.

قوله «ره» لا يقال ان الحرمه.

(٢) قد عرفت فيما تقدم ان كل ما تعلق به التشريع الاعتبارى مجعول و ليس بتكوينى و لا انتزاعى عقلى فراجع.

ص: ٢٢٩

قوله فالصلاه مثلا فى ضمن الصلاه المشروطه اه: (١) هذا البيان خرق للفرض فان المفروض الدوران بين المطلق و المشروط و العام و الخاصّ و من الواضح ان الصلاه فى ضمن الصلاه الفاقده المباينه للواجده ليست بمطلقه و لا عامه بل المطلقه و العامه هى الصلاه الغير المأخوذه فيها وجدان و لا فقدان و هى موجوده بوجود المشروطه و الخاصه غير مباينه.

قوله «ره» فى حال نسيانه عقلا و نقلا اه: (٢) لا يخفى ان اندراج الشک فى الجزئيه و الشرطيه فى حال النسيان فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين يتوقف على تسلم ان النسيان من افراد الجهل حتى يتحقق فى ظرفه التكليف المشترک بين العالم و الجاهل ثم ترفع الشرطيه و الجزئيه للنسيان بحديث الرفع رفعا واقعيا لا للجهل حتى ينتج رفعا ظاهريا و لو لا التسلم المذكور لم يكن فرق بين النسيان و العجز على ما سيأتى من ارتفاع أصل التكليف عن صوره العجز دون الجزء فقط من جهه عدم إحراز أصل التكليف عند العجز فشملها قاعده العقاب بلا بيان و لم يندرج فى مسأله الشک فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

قوله «ره» لا شبهه فى حسن الاحتياط اه: (٣) الاحتياط فى الأمر هو التحفظ عليه و وقايته من آفات الوجود فإذا كان فى الأفعال الاختياريه كان ذلک تحفظا على الفعل ان يتطرقه ما

ص: ٢٣٠

يبطل وجوده و يفسده من ناحيه الإتيان.

و بعباره أخرى إتيان الفعل بجميع ما يحتمل دخله فى وجوده فهو من أنحاء الإتيان و الامتثال و التحفظ على الإتيان تحفظ على نفس الفعل فان إتيان الفعل نفس الفعل و التحفظ على الشى ء انما يحسن عند العقلاء و كذا عند الشارع إذا كان واجدا لوصف الأهميه.

و اما فى غيره كما فى الأمور اليسيره الغير المهمه عند العقلاء و كما فى مثل باب الطهاره و النجاسه فى الشرع تسهيلا فلا وجه لحسنه فإطلاق القول بحسن الاحتياط ليس على ما ينبغى.

قوله «ره» و ان كان لاغيا اه: (١) قد مرت الإشاره إلى ان الامتثال و هو إتيان الفعل المتعلق به التكليف متحد مع الفعل خارجا فاللعب بأحدهما لعب بالآخر و لعله إليه الإشاره بقوله فافهم.

قوله «ره» من عدم استقلال العقل الا بعدهما اه: (٢) مرادهم باستقلال العقل بحكم ان يكون وضع الموضوع عند العقل كافيا فى حكمه بالمحمول و لذا قالوا ان العقل لا يحكم بشى ء على شى ء الا بعد إحراز الموضوع و تشخيصه إذ المحمول المشخص يحتاج إلى موضوع مشخص و اما مع إبهام أحدهما كما إذا اختلفا بالعموم و الخصوص فلا معنى لاستقلال العقل بالحكم بمعنى ان يأخذ العقل موضوعا عاما ثم يحكم على بعض افراده من غير تشخيص بحكم عام.

ص: ٢٣١

و على هذا فاما ان يكون احتمال التكليف قبل الفحص و اليأس بيانا عقليا أو يكون موضوع الحكم بالقبح العقاب بلا بيان الّذى بعد الفحص و اليأس و التأمل فى ديدن العقلاء و دأبهم يقضى بأنهم لا يعدون الشك و الاحتمال علما و بيانا أبدا و أيضا لا يعدون الفحص و اليأس جزء من موضوع الحكم بقبح العقاب.

نعم يمكن ان يكون لهم بيان آخر عقلى ملازم أو مقارن لموارد الاحتمال قبل الفحص و اليأس عنه و الظاهر انه كذلك فان العقلاء لا يوجبون الفحص عند كل احتمال كيف ما اتفق بل انما هو عند- الاحتمالات الواقعه فى ظرف المولويه و العبوديه أو مطلق الاجتماع من حيث علمهم ان ذلك لا يخلو من تكليف ما فهناك علم إجمالى بثبوت التكليف و بثبوته يتنجز الاحتياط الا مع العلم بخروج المورد عن أطراف المعلوم إجمالا- فإذا كانت الشبهه حكميه وجب عندها الفحص بخلاف ما إذا كانت موضوعيه إذ لا معلوم منجز فلا فحص.

نعم فيما إذا كان تبين الأمر غير متوقف على فحص يعبأ به لم يعد الفحص عنه فحصا عن شبهه بل عد ظاهرا معلوما و التارك لمثل هذا الفحص غير معذور لكن من حيث اقتحامه فى خلاف امر ظاهر لا من حيث تركه الفحص هذا ما عند العقلاء فى مورد البراءه العقليه و اما البراءه الشرعيه فقد عرفت سابقا ان أدلتها لا- تدل على أزيد من إمضاء حكم العقلاء فهى فى الإطلاق و التقييد تابعه لحكمهم.

ص: ٢٣٢

قوله «ره» اما لانحلال العلم الإجمالى بالظفر إلخ: (١) اما ان الكلام فى البراءه فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز فهو حق و

اما ان العلم منحل بالظفر بالمقدار المعلوم إجمالا فانما يتحقق بعد الفحص إذ لو أريد بالمقدار الحاصل بالظفر ما بأيدينا من الأدله الواقعه فى الكتاب و السنه لم يغن شيئا إذ الكلام انما هو فى الفحص بالنسبه إلى الكتاب و السنه لا فى الخارج عنهما و لو أريد به ان العناوين الكليه المشكوكه الحكم الممكنه الانطباق على الأدله فى موارد الشبهات الحكميه محصوره مضبوطه فعهدته على مدعيه إذ الرجوع و الفحص على أى حال فى الكتاب و السنه و إليهما فلو كانت الشبهه خارجه عن ما يدل عليه الكتاب و السنه غير ممكنه الانطباق على ذلك و استدللنا على وجوب الفحص باخبار وجوب التعلم أو بالإجماع فهل نرجع عند الفحص إلى غير الكتاب و السنه فمن المعلوم ح ان الأحكام المحصوره فى الكتاب و السنه هى أطراف العلم الإجمالى ممكنه الانطباق على مورد الشبهه المفروضه فتدبر.

و من هنا يظهر ان فرض الابتلاء بشبهه ليس موردا للعلم الإجمالى لا مصداق له فى الخارج و عدم الالتفات لا يوجب شيئا بعد الالتفات بأصل العلم بين جميع الأحكام الوارده فى الشرع.

و من هنا يظهر أيضا ان الاخبار الداله على وجوب التعلم لا تدل على أزيد من الإرشاد إلى ما يوجبه العقل و يمضيه الشرع من وجوب الاحتياط

ص: ۲۳۳

قبل الفحص و اليأس(۱) قوله «ره» و قد صار بعض الفحول اه: (۱) الظاهر ان الترتب غير صادق على المورد لاختصاصه بما إذا كان كل من الواجبين ذا ملاك مطلق و من المحتمل ان يكون ملاك الإتمام فى مورد القصر مثلا مقيدا بالجهل فليس للإتمام من العالم بالقصر ملاك و لا وجوب حتى يضاد القصر فيدخل فى باب الترتب.

قاعده لا ضرر

قوله «ره» ثم انه لا بأس بصرف عنان الكلام اه: (۲) توضيح الكلام فى القاعده على ما يلائم ما آثرنا فى الحاشيه من الاختصار ان الضرر كالنفع من المعانى البينه المعلومه لنا بالارتكاز و هو من العناوين الطاريه للأمور على ما سيجى ء و هذه المعانى كما يمكن ان تصير عناوين للافعال فقط كذلك يمكن ان تكون غايه لها مقصوده فيها و البيانات الوارده فيها من الشرع مختلفه فالضرر كالعسر و الحرج ربما كان نفيه راجعا إلى نفى كونه ملاكا لحكم شرعى أى غايه مقصوده شرّع الحكم لأجله كما فى قوله تعالى (ما يريد اللّه بكم العسر و لكن)

۱- و بالجمله لنا علم إجمالى بثبوت تكاليف واقعيه و ينحل بالظفر بمقدار كاف لمعظم الفقه من الكتاب و السنه و لنا علم إجمالى بثبوت تكاليف موجوده فى الكتاب و السنه و انما ينحل بالنسبه إلى كل مورد من موارد الشبهات بالفحص و اليأس و الكلام فى البراءه انما هو بعد الفراغ عن انحلال العلم الإجمالى الأول دون الثانى و هو ظاهر.

ص: ۲۳۴

(يريد ليطهركم) و ربما كان نفيه راجعا إلى نفى الوصف فقط من حيث وصفيته أى نفى الموصوف به من حيث طريانه عليه

كما فى ما ورد من قصه سمره بن جندب و غيره.

و الكلام انما هو فى هذا القسم الثانى و قد ورد نفيه بلفظ لا ضرر أو ما يفيد معناه من إطلاق مستفاد من المقام فى الأبواب المختلفه من الفقه من طرق الفريقين و قد بلغت من الكثره و التظافر مبلغا ادعى بعضهم تواترها و لا يسعنا نقلها و استقصاؤها فى المقام.

و القول الجامع ان تقول ان النّفع و الضرر كما أشرنا إليه من المفاهيم البينه المرتكزه عندنا و النّفع أو المنفعه فى موارد نستعمله انما نستعمله بنحو المصاحبه دون الاستقلال و الانفراد فالنفع بالنسبه إلى ذى النّفع بنحو من المصاحبه لكن لا- كل مصاحبه كمصاحبه زيد و عمرو بل مصاحبه الأثر مع ذى الأثر و التابع مع المتبوع و لا كل مصاحبه الأثر التابع كمصاحبه الفوقيه للسقف و التحتيه لسطح البيت بل من حيث انه مقصود مطلوب و لا كل مصاحبه الأثر المطلوب كمصاحبه الحلاوه للعسل و الجمال للمرأه بل من حيث انه مطلوب للغير كنفع الدواء فى دفع المرض و نفع الكسب و التجاره و ح يتم المعنى بالوضع و الرفع فالنفع فى الشى ء مقدميته للمقصود بالذات و وقوعه فى طريق الخير و يقابله الضرر و ليس بعدمه مطلقا لعدم صدقه بالارتكاز على كل ما يصدق عليه عدم النّفع كزيد مثلا و ليس بعدم للنفع فى موضوعه

ص: ۲۳۵

فان الدواء إذا لم ينفع فليس بضار و كذا الكسب و التجاره و الموعظه بل بنظير البيان السابق ضرر الضار وقوعه فى طريق الشر فليست النسبه بين النّفع و الضرر نسبه المتناقضين و لا نسبه العدم و الملكه بل لو كانت فهى شبه التضاد.

ثم ان هذا الوصف فى نحو وجوده تابع لموصوفه فإن كان حقيقيا كالدواء فحقيقى و ان كان اعتباريا فاعتبارى و هو ظاهر.

و من المعلوم ان وعاء تحقق الأمر الاعتبارى هو الاعتبار و الجعل فتحققه و ارتفاعه بالنسبه إلى وعاء نفسه و ظرف تحققه بالحقيقه و ان كان بالنسبه إلى ظرف الحقيقه و هو الخارج بالمجاز كنفس الوصف الاعتبارى.

و من هنا يظهر ان كلمه لا ضرر فى كلامه صلّى اللّه عليه و آله من حيث انه فى مقام التشريع كما هو شأنه صلى اللّه عليه و آله لنفى تحقق الضرر فى ظرف التشريع و كلمه (لا) لنفى الحقيقه بالنسبه إلى هذا المقام و ان كان بالنسبه إلى وعاء الحقيقه حقيقه ادعائيه إذ الشارع بما هو شارع لا مساس له بالحقائق بل مطابق كلامه و ظرف أحكامه ظرف التشريع و الاعتبار فلا وجه للنزاع فى انه على نحو نفى الحقيقه ادعاء أو لنفى الحكم الضررى أو الضرر الغير المتدارك أو إراده النهى من النهى إلى غير ذلك فالمراد بقوله لا ضرر ان كل حكم شرعى عرض عليه الضرر فليس بموجود فى ظرف التشريع.

و من هذا البيان يظهر ان النسبه بين أدله نفى الضرر و بين الأحكام

ص: ۲۳۶

بعناوينها الأوليه العموم و الخصوص المطلق إذ الشارع ليس من شأنه الا- نفى الحكم الضررى و هو بالنسبه إلى مطلق الحكم أخص مطلقا و ان كان بالنسبه إلى كل حكم يمكن ان يعرضه عاما من وجه و أدله نفى الضرر مع ذلك لا يرفع موضوع الأدله

الأوليه بالنظر إلى مجرد نفى الضرر إذ الضرر عنوان خاص لا۔ يزيد فى نفسه على ساير العناوين الخاصه المأخوذه فى أقسام المخصصات إلّا ان ورود الأدله فى مقام الامتنان يوجب الرفع بحسب ظرف التشريع و الجعل فلا دلته الحكومه على الأدله الأوليه بناء على ما سيجى ء بيانه ان لحكومه لا يعتبر فيها أزيد من رفع أحد الدليلين موضوع الآخر بحسب الجعل و الاعتبار من دون لزوم الشرح اللفظى و التعرض اللسانى فأدله نفى الضرر مقدمه على غيرها بالحكومه إلّا إذا كان الحكم بحيث لا يقبل الامتنان كما إذا استلزم ارتفاعه ارتفاعه من أصله أو غير ذلک فلا معنى لارتفاعه ح هذا كله إذا لوحظ التنافى بين أدله نفى الضرر و أدله الأحكام الأوليه.

و اما إذا لوحظ بينها و بين أدله الأحكام الأخر الثانويه كأدله نفى العسر و الحرج و الاضطرار و نحوها فلا ريب ان النسبه بينها التعارض ان كان الملاک فى مورد الحكمين واحدا و التزاحم ان كان فى كل واحد منهما ملاک مستقل فالمرجع اما حكم التعارض و اما حكم التزاحم دون الحكومه.

و مثله الكلام فيما إذا تعارض ضرران، توضيحه ان الضررين ح

ص: ۲۳۷

اما ان يلاحظ فى عرض واحد كضررى شخص واحد أو ضررى شخصين فلا يقدم أحدهما على الآخر مطلقا إلّا ان يقال ان الأقل ضررا إذا قيس إلى الأكثر ضررا لم يتحقق فيه الامتنان فيقدم الأكثر ضررا و اما ان يلاحظا لا فى عرض واحد كضرر نفسه مع ضرر غيره و لا دليل على تحمل الضرر لدفع الضرر حتى يقدم ضرر الغير إلّا إذا توجه الضرر إليه أولا و إلى الغير ثانيا لو اندفع عنه فلا مجوز لدفعه عن نفسه و توجيهه إلى الغير.

بقى فى المقام شى ء و هو ان الضرر المنفى هل هو الضرر النوعىّ أو الشخصى فإذا فرض ان الحكم ضررى لكن شخص المصداق بحيث لا۔ يصدق عنده الضرر فعلا فهل يرتفع به الحكم أو لا الظاهر ان يقال ان الضرر كأخواته من العسر و الحرج مأخوذ فى لسان الأدله وصفا للحكم لا للمصداق فكون الحكم بطبعه ضرريا هو المدار فى الرفع دون اتصاف المصداق به فعلا و اما صحه سلب الضرر عن الفرد النادر فى الضرر النوعىّ فانما هو باعتبار المصداق دون طبع الحكم.

قوله (ره) فليكن المراد به هو تواترها إجمالا اه: (۱) التواتر الإجمالى على ما فسره رحمه الله مما أبداه فى قبال التواتر اللفظى و المعنوى و قد احتمله فى عده موارد كأخبار حجيه خبر الواحد و اخبار لا ضرر و غيرهما لكن لا جدوى فيه إذ الاخبار الكثيره المقطوع صدور بعضها ان كان بينها جامع لفظا أو معنى رجع إلى التواتر المصطلح بأحد

ص: ۲۳۸

قسميه و ان لم يكن بينها جامع لا لفظا و لا معنى لم ينفع شيئا و هو ظاهر.

قوله «ره» تقابل العدم و الملكه: (۱) قد عرفت ما فيه و انما بينها شبه التضاد.

نعم لو لوحظ الفعل من حيث انه مقدمه لأمر آخر اما خير و اما شر كان بينهما تضاد اعتبارا و البحث خارج عن الصناعه لا يهمنا

الاستقصاء فيه.

قوله «ره» و من هاهنا لا تلاحظ النسبه اه: (۲) ترتبه على ما سبق غير واضح و الوجه فيه ورود الأدله فى مقام الامتنان بما مر من البيان و فى أطراف كلامه رحمه الله وجوه من الأنظار تعلم بالرجوع إلى ما قدمناه فارجع و تأمل.

الكلام فى الاستصحاب

قوله «ره» و لا يخفى ان عباراتهم فى تعريفه اه: (۳) مراده رحمه الله ان تعريفهم للاستصحاب بما ذكروه و ان كان تعريفا لفظيا لا محل للبحث عنه جمعا و منعا إلّا ان النزاع بالإثبات و النفى حيث

ص: ۲۳۹

كان من الواجب ان يتوجه إلى مورد واحد كان من الواجب تعريفه بما ذكره ليتم الغرض المذكور.

أقول و قد قدمنا مرارا ان هذه التعريفات ليست بلفظيه كيف و الاستصحاب ليس من الأمور البينه البديهيه التصور حتى لا يحتاج إلى أزيد من التفسير اللغوى و شرح اللفظ لإفاده التنبيه على معناه و تميزه من بين ساير المعانى المخزونه فى الذهن على حد ساير المعانى البينه.

نعم تحديد الأمور الاعتباريه ليس على حد تحديد الأمور الحقيقيه على ما تقرر فى محله و ربما وقع فيما مر أو ما سيأتى بعض الإشاره إلى ذلك فلا تغفل.

قوله «ره» هو نفس بناء العقلاء على البقاء إلخ: (۱) ليس لبناء العقلاء على البقاء معنى غير حكمهم به و ح فينطبق على ما عرفه به انه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقائه.

توضيحه ان النسب الموجوده فى القضايا الحقيقيه الغير الاعتباريه أمور محققه فى نفس الأمر من غير دخاله للإدراك فيها ثباتا و نفيا نحو السماء فوقنا و الأرض تحتنا و هذا بخلاف القضايا الاعتباريه إذ لا ثبوت لنسبها الا فى ظرف الاعتبار و وعاء الإدراك فهى و خاصه القضايا الجزئيه منها التى يقع فيها الاختلاف كثيرا تحتاج إلى إثبات المثبت من دون ثبوت لها فى نفس الأمر فالنسبه تحتاج فيها إلى إثبات المثبت

ص: ۲۴۰

كالقاضى الّذى يقضى بكون المال المتنازع فيه لزيد دون عمرو و أمثال ذلك و هذا هو الحكم مأخوذ من ماده الأحكام فالحكم هو النسبه الكلاميه من حيث إثبات مثبت لها ثم عمم إلى النسب الموجوده فى ساير القضايا الاعتباريه من حيث تزلزلها بطبعها بالحاجه إلى الاعتبار و الإثبات ثم إلى النسب الموجوده فى القضايا الحقيقيه أيضا من حيث ان النسبه فيها تقبل وقوع الشك و التزلزل.

و من هنا يظهر ان بناء العقلاء نوع من الحكم و هو المثبت فى القضايا الاعتباريه الغير المتغيره عندهم.

و بـذلك يظهر ان الاستصـحاب سواء كان جاريا فى الحكم أو فى الموضوع غير نفس بقاء الحكم أو الموضوع بل هو الحكم به فهى مسأله أصوليه غير فقهيه.

قوله الأول استقرار بناء إلخ: (۱) بيانه بالبناء على ما قدمناه ان اعتبار حجيه العلم عند العقلاء معناه جعل العينيه بين العلم و الواقع و كـذا بين المعلوم المتعلق للعلم و الأمر الواقعى من موضوع أو حكم كما تقدم فى مبحث القطع ثم ان البقاء فيما من شأنه البقاء و ان كان وصـفا من أوصافه كالحدوث لكنه حيث كان وصفا لوجوده لم يكن زائدا على وجوده و نفسه فبقاؤه بعد ثبوته و تحققه عين ثبوته و تحققه و لازم ذلـك كون العلم بتحققه و حـدوثه علمـا ببقـائه قضاء لحق العينيه و انجعال الحجيه فأخـذ العلم حجه بالنسبه

ص: ۲۴۱

إلى الحدوث يستلزم جعله حجه بالنسبه إلى البقاء أيضا عند العقلاء و بعباره أخرى عد العلم بالحدوث علما بالبقاء فيما من شأنه البقاء و هذا هو الاستصحاب الّذى لا يستغنى عنه موجود ذى شعور.

و من هنا يظهر أولا ان العمل بالاستصحاب عندهم ليس إلّا عملا بالعلم السابق لا بالظن و غير ذلك.

و ثانيا ان الاستصحاب يتقوم بعلم سابق و شك لا حق.

و ثالثا ان حجيته و العمـل على طبقه متوقف على عـدم تحقق العلم بالخلاف فـان اعتبـار حجيه الاستصـحاب مترتب على اعتبار حجيه العلم فمرتبته مترتبه على مرتبتها فنسـبته إلى العلم نسـبه الظاهر إلى الواقع و سـيجى ء الكلام فى تنقيـح هذه النسـبه إن شاء اللّه.

و رابعا ان الّذى اسـتقر عليه بنائهم هو التمسك بالاستصـحاب فى غير مورد الشك فى المقتضـى هذا كله هو ما يقتضـيه العقل و الاخبار الصحيحه فى الباب إمضاء لما يقتضيه حكم العقل.

قوله «ره» و فيه أو لا ـ منع اسـتقرار بنائهم اه: (۱) فيه ما تقـدم ان عملهم بالاستصـحاب انما هو عمل بالعلم السابق لا لشـى ء من ما ذكره قده من الاحتمالات.

قوله أو غفله كما هو الحال فى ساير الحيوانات اه: (۲) الغفله من حيث هى غفله جهل و الأفعال الإراديه متوقفه على إراده و علم سابق فلا يكون الغفله مبدأ لصدور فعل إرادى البته و ليس

ص: ۲۴۲

هناك علم غير العلم بالحـدوث فهو المبدأ للعمل على طبق الحاله السابقه سواء تحقق هناك غفله عن الشك فيه بقاء أو لم يكن فهذا الاحتمال عليه قده لا له.

قوله «ره» و يكفى فى الردع عن مثله اه: (۱) قد عرفت ان العمل بالاستصحاب انما هو عمل بالعلم و ليس من اتباع غير العلم فالآيات مؤكده له لا رادعه.

قوله «ره» ظهور التعليل فى انه بأمر ارتكازى إلخ: (۲) هذا حق فى نفسه و يؤيده ظهور قوله أبدا اه لكن المصنف قده منع سابقا عن حجيه الاستصحاب عقلا من باب بناء العقلاء و لا معنى للارتكاز الا ذلك.

قوله كما هو الأصل فيه اه: (۳) قد مر فى بحث المطلق و المقيد ما يظهر به خلافه.

قوله «ره» و كان المعنى فانه كان من طرف وضوئه اه: (۴) هذا اشتباه منه رحمه الله فان لازم كون الظرف مستقرا غير متعلق بيقين اه هو كونه خبرا بعد خبر لأن اه و لا معنى لقولنا و إلّا فان الرّجل على يقين و ان الرّجل من وضوئه و هو ظاهر و اما ما فصله رحمه الله به من المعنى فالظرف فيه لغو لا مستقر.

قوله رحمه الله لا يخفى حسن اسناد النقض: (۵) التأمل فى موارد استعمال النقض فى لسان العرب العرباء يعطى ان معنى النقض رفع الاستحكام الكائن فى الأمور الممتده من حيث

امتدادها كما ان الإبرام هو ضده فى ذلك فلا مناص عن اختصاصه بموارد الشك فى الترافع.

قوله «ره» مع ركاكه مثل نقضت الحجر من مكانه اه: (۱) فيه ان العرف لا ينظر إلى الحجر فى مكانه من حيث امتداد استقراره فيه نعم لو وضع الحجر فى بناء مرفوع كان النّظر إليه ح هو ذلك النّظر لأن البناء معد للبقاء و صح إطلاق النقض على هدمه و قد نصّ أهل اللغه على صحه نقضت البناء.

هذا مضافا إلى انه معارض بلزوم صحه مثل قولك نقضت الحجر إذا كسرته و رضضته.

قوله كان مفاده قاعده اليقين كما لا يخفى اه: (۲) فيه خفاء فان قوله فنظرت فلم أر شيئا فصليت فرأيت فيه اه مشتمل على يقينين و قاعده اليقين انما تشتمل على يقين و شك فلا ينطبق عليه قوله عليه السّلام بعد لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت اه إذ لا شك فى مورد السؤال و انما كان السائل أولا على يقين إذ نظر فلم ير شيئا ثم انتقض يقينه الأول بيقين ثان إذ رأى الدم بعد الصلاه ثانيا.

اللهم إلّا ان يكون معنى قوله فرأيت فيه اه فرأيت دما أشك فى انه هو الدم الأولى الغير المرئى أو لا أو دم آخر جديد و ح ينطبق على قاعده اليقين البته إلّا انه خلاف ظاهر الروايه جدا و المصنف رحمه الله لا يحتمله و إلّا لم يكن محل للإشكال الّذى سيذكره من ان الإعاده ليست نقضا

للیقین بالشک بل بالیقین عن جهه الرؤیه إذ لا یقین علی هذا التقدیر بوقوع الصلاه فی النجاسه کما لا یخفی فتأمل.

قوله ثم انه لا یکاد یصح التعلیل اه: (۱) لا حاجه إلی هذا التکلیف فان الدلیل علی اقتضاء أعنی الاستصحاب للاجزاء هو نفس دلیل الاستصحاب و کما یصح ان یعلل الحکم بدلیله یصح ان یعلل بدلیل دلیله و هو ظاهر.

قوله فنقول و باللّه الاستعانه لا خلاف اه: (۲) هذه المعانی المسماه بالاحکام الوضعیّه علی تشتت شئونها و أطرافها و خواصها لا ترجع إلی معنی حقیقی تام فی نفسه حتی یوضع وصفا و ینظر فی حکمه و کذلک المعانی المسماه بالاحکام التکلیفیه لا یجمعها معنی جامع کما هو ظاهر بالرجوع إلی ما أشرنا إلیه فی بحث الضد من مباحث الألفاظ و بالتثبت فی ذلک یظهر حال هذه الأبحاث التی وقعت فی کلماتهم فانها لا تبتنی علی أصول و مباد یعتمد علیها.

فمن ذلک تقسیمهم الحکم إلی وضعی و تکلیفی فان التکلیفیات و ان کان بینها شبه سنخیه لکن الوضعیات لیست کذلک فلا وجه لجمع عده مفاهیم غیر متسانخه بوجه و تسمیتها باسم ثم جعلها قسیما للتکلیف.

و دعوی المصنف قده بداهه اختلاف التکلیف و الوضع مفهوما و مصداقا لبداهه ما بین مثل مفهوم السببیه و الشرطیه و بین مثل مفهوم الإیجاب و الاستحباب من المخالفه و المباینه لا یغنی شیئا.

ص: ۲۴۵

اما أولا فلان الاختلاف بین الفریقین غیر مؤثر ما لم یرجعا إلی معنی واحد یصیر مقسما للأنواع ان کان جنسا أو الأصناف ان کان نوعا و اما ثانیا فلان الاختلاف و التباین بین افراد أحد الفریقین لیس بأقل مما بینهما لوضوح ان الفرق بین مثل الجزئیه و الملک و الصحه لیس بأقل مما بین الاستحباب و الوجوب و بین السببیه و الشرطیه مثلا و هو ظاهر.

و من ذلک حصر الوضعیات فی أمور مخصوصه کالشرطیه و السببیه و المانعیه أو غیر ذلک مما وقع فی کلماتهم فان ذلک تهکم و مجرد صدق معنی علی عده مصادیق لا یوجب کونه جامعا حقیقه بینها ما لم یکن مبدأ لحکم یترتب علیها من حیث اجتماعها تحت ذلک الجامع.

و بالجمله فالظاهر ان القوم وجدوا الأحکام الخمسه التکلیفیه أو لا ثم تنبهوا للاعتباریات التی لها تعلق ما بها مما اعتبره الشارع واحدا بعد آخر و سموها وصفا یعنون انها من وضع الشارع ثم سموها أحکاما وضعیه لرجوعها إلی معان نسبیه و قد قدمنا ان النسب باعتبار آخر أحکام ثم اطردوا تسمیتها أحکاما وضعیه و ان صارت بالحیلوله معانی اسمیه مستقله کالملک و الفسخ و الحریه و الرقیه و نحو ذلک و بالاخره کان اشتراکها انما هو فی اسم الوضع من غیر معنی جامع علی حد سایر المشترکات اللفظیه المعروفه فافهم.

ص: ۲۴۶

و الّذی ینبغی ان یقال ان الاعتبارات العقلائیه کما تحقق فی محله و مرت إلیه الإشاره فی تضاعیف ما مر إعطاء حد شی ء لشی ء لغایه ترتب اثره علیه و لازم ذلک ان یکون المعتبر عند الاعتبار هو الحیثیه الوجودیه دون الماهویه فان إعطاء الحد کما سمعت

انما هو لغرض ترتب اثره عليه و الآثار فى الخارج انما هو على الحيثيات الوجوديه دون الماهويه فالمعانى المعتبره عند العقلاء هى معانى الروابط الوجوديه دون الماهيات و هذه المعانى فى الحقيقه روابط نسبيه كالمعانى الغير المستقله الحرفيه.

و انما هى معان غير مستقله إذا لوحظت بين الوجودات الخارجيه و آثارها المترتبه عليها كما تقول لزيدان يتصرف فى الدار و معان وصفيه انتزاعيه للموجودات الخارجيه إذا لوحظت مستقله باستقلال مقوماتها كما ان معنى اللام فى المثال يتبدل إلى معنى الملك و قد مر نظير ذلك فى المعانى الحرفيه فى صدر الكتاب.

و اما حدها فهو حد الأمور الحقيقيه المأخوذه هى منها مع الإشاره إلى الاعتبار لغرض الأثر و ليس المراد بالحد هاهنا الحد المصطلح عليه فى المنطق.

و من هذا يظهر ان جميع الأمور الاعتباريه و منها الأحكام الوضعيّه أمور انتزاعيه غير مستقله بالتحقق إلّا انها غير منتزعه عن التكاليف من حيث انها تكاليف و ان كان بعضها منتزعا عنها بما انها مؤلفه من كثره أو

مقيده بقيد و نحو ذلك فان هذه التكاليف واقعه فى مرتبه الآثار المترتبه و لا معنى لانتزاع معنى عما يترتب عليه و هو ظاهر بل هى منتزعه عما تحمل عليه لضروره اتحاد المنتزع و المنتزع منه وجودا.

نعم ما كان منها وصفا لتكليف متحدا به كجزئيه التكليف و ركنيته و شرطيته فهو منتزع من التكليف.

قوله حيث لا يكاد يعقل انتزاع اه: (١) حاصله ان هذا القسم لو كان مجعولا لكان اما منتزعا أو مستقلا بالجعل و كلا الشقين باطل اما الأول فلأنه لو كان منتزعا لكان منتزعا من التكاليف التى عندها و هو غير جائز لترتب التكاليف عليها و لا معنى لانتزاع شى ء مما يترتب عليه وجودا.

و اما الثانى فلان اتصافه بالعليه و السببيه و الشرطيه ليس إلّا لخصوصيه تكوينيه يترتب عليه بسببها التكاليف ترتبا تكوينيا و إلّا لكان كل شى ء مؤثرا فى كل شى ء أو لا شى ء مؤثرا فى شى ء و من الواضح ان عله التكليف مثلا لا يتغير حالها بإنشاء مفهوم عليتها بل يتحقق التكليف بتحققها و وجودها و لو لم ينشأ و لا يتحقق مع عدمها و ان أنشأه الشارع.

أقول و فيه أولا انها انتزاعيه لكنه لا يستلزم كونها منتزعه من التكليف المتأخر عنها بل من الخصوصيه المتحققه معها على ما عرفت.

و ثانيا انها لا تنفك عن خصوصيه قائمه بها بها ترتبط مع التكليف

المترتب عليها لكن تلك الخصوصيه يستحيل ان يكون تكوينيه و إلّا لم يختلف و لم يتخلف فكان ترتب التكليف عليها ترتبا

تكوينيا حقيقيا لا تشريعيا اعتباريا على ان قدمنا مرارا ان النسبه إذا كان أحد طرفيها اعتباريا استلزم ذلك كون الطرف الآخر و نفس النسبه اعتباريين قطعا فاذن الرابطه الموجوده بين عله التكليف و نفس التكليف اعتباريه فالعله بما هى عله اعتباريه و كل اعتبارى مجعول فهذا القسم كسائر أقسام الأحكام الوضعيّه اعتباريه مجعوله.

و ثالثا ان الاعتبار كما عرفت هو إعطاء حد شى ء لشى ء بحيث يترتب أثر الأول على الثانى لا إنشاء مفهوم السبب أو العله أو غيره لشى ء.

قوله «ره» حيث ان اتصاف شى ء بجزئيه المأمور به اه: (١) من المعلوم ان انتزاع شى ء عن شى ء اتحاد بينهما وجودا أى كون وجود المنتزع منه وجودا للمنتزع فأى نحو من وجود المنتزع منه أخذ وجودا للمنتزع فهو المنتزع منه فجزئيه جزء المكلف به من حيث انه مأمور به منتزع منه بعد تعلق الأمر و جزئيته من حيث انه متحقق قبلا بوجه تصورا أو اقتضاء منتزع منه كذلك.

قوله حيث انها و ان كان من الممكن انتزاعها اه: (٢) معلوم ان مراد القوم من الانتزاع فى الأحكام الوضعيّه الانتزاع من التكليف و من الجعل المستقل عدمه و ان كان ذلك بالانتزاع من شى ء آخر غير التكليف.

ص: ٢٤٩

و حاصل البيان ان هذا القسم من الوضعيات لو كانت منتزعه لم يتصور انتزاعها مع قطع النّظر عن التكاليف التى فى مواردها و ليس كذلك.

اما أولا فلانا ننتزع هذه الوضعيات بمجرد تحقق أسبابها مع الغفله عما فى مواردها من التكاليف بالضروره.

و اما ثانيا فلانا انما ننشئ بالعقود و الإيقاعات وجود هذه الأمور و لو كانت منتزعه عن التكاليف غير مجعوله استقلالا كان المقصود و هو الوضع الّذى أنشأناه غير واقع و التكليف الّذى لم نقصده هو الواقع فالمقصود غير واقع و الواقع غير مقصود فالحق انها مستقله بالجعل لصحه انتزاعها بمجرد جعل الشارع إياها بإنشائها بحيث يترتب عليها آثارها.

أقول يرد عليه أو لا ـ انک قد عرفت ان ترتب الآثار من مقومات الاعتبار فلا معنى لتعقل معنى وضعى أو انتزاعه مع الغفله عن ترتب الآثار من التكاليف المترتبه عليه.

و ثانيا ان فرض انتزاعها من التكاليف التى فى مواردها اتحادها معها وجودا و تحققا فلا معنى لدعوى قصد ما لم يقع و وقوع ما لم يقصد.

و ثالثا ان الاستدلال بضروره الانتزاع بمجرد جعل الشارع لا يزيد على أصل الدعوى شيئا و ادعاء البداهه ممنوع فالحق فى إثبات المدعى ما قدمناه من البيان فارجع.

ص: ٢٥٠

و رابعا ان ما وقع فى كلامه ان الملك اعتبارى منتزع من إنشاء الشارع إياه أو منتزع من العقد غير صحيح فان الانتزاع لا ينفك عن الحمل بين المنتزع و المنتزع منه و من الواضح ان العقد لا يحمل عليه انه ملك و كذلك إنشاء الشارع لا يحمل عليه انه ملك.

قوله وهم و دفع اه: (١) اما الوهم فحاصله ان ما ذكر من ان الملك اعتبارى خارج المحمول حاصل بمجرد الإنشاء غير مستقيم من الوجهين جميعا فان الملك إحدى المقولات الخارجيه المحموله بالضميمه و ليست بالخارج المحمول و لها أسباب خارجيه كالتعمم و التنعل لا تحصل بمجرد الإنشاء.

و اما الدفع فحاصله ان الملك يقع بالاشتراك على ثلاثه معان أحدها مقوله برأسها و هى الهيئه الحاصله من إحاطه شى ء بشى ء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط و الثانى و الثالث الاختصاص الخاصّ المشترك بين الاختصاص الحقيقى كملك البارى تعالى للعالم و سببه الاستناد الوجودىّ من المملوك إلى المالك و هو الإضافه الإشراقيه و بين الاختصاص الاعتبارى و سببه اما امر اختيارى كالتصرف و الاستعمال أو سبب غير اختيارى كالإرث و نحوه و هذا القسم هو محل الكلام و هو خارج محمول من مقوله الإضافه لا محمول بالضميمه من مقوله الملك و الجده.

أقول و فيه أولا ان ما وقع فى الوهم و سلم فى الدفع ان مقوله الجده محموله بالضميمه من واضح الخطاء و انما هى مقوله نسبيه من

قبيل الخارج المحمول و ليرجع فيه إلى محله.

و ثانيا ان عد التصرف و الاستعمال من أسباب الملك يناقض ما صرح به سابقا ان التصرفات من آثار الملك المترتبه عليه المتأخره عنه.

و ثالثا ان عد الملك الاعتبارى من مقوله الإضافه غير مستقيم إذ لا يجوز ان يكون الملك من مقوله الإضافه لا حقيقه و لا اعتبارا اما حقيقه فلان الإضافه الحقيقيه من المقولات الخارجيه التى لها وجود خارجى لا يختلف و لا يتخلف باختلاف الأنظار و من الواضح ان الملك الّذى هو اعتبار عقلائى يختلف باختلاف الأنظار و يتخلف فربما يصدق حده على مورد و لا يصدق اسمه و ربما يصدق اسمه و لا يصدق حده و هو ظاهر.

و اما اعتبارا فلان جعل شى ء شيئا اعتبارا مستلزم لصدق حده عليه دعوى و لا يصدق على الملك حد الإضافه و هو نسبه حاصله بين ماهيتين بحيث لا تعقل إحداهما الا مع تعقل الأخرى فهى نسبه متكرره و من المعلوم ان لا نسبه متكرره بين الإنسان و بين ما يملكه و ان كانت بينهما نسبه ما فما كل نسبه بإضافه.

و اما تكرار النسبه بين المالكيه و المملوكيه فهى إضافه جعليه حاصله بأحد النسبه المتوسطه بين المنسوب و المنسوب إليه مع كل واحد من الطرفين فتتكرر ح النسبه و يصدق عليه بهذا الأخذ حد الإضافه كأخذ النسبه الواحده المتوسطه بين الضارب و

المضروب و الناصر و

ص: ۲۵۲

المنصور مع الطرفين فيتحقق بذلك الضاربيه و المضروبيه و الناصريه و المنصوريه و هى نسبه الإضافه المقوليه و اما نفس النسبه بين زيد الضارب و عمر و المضروب مثلا فغير متكرره و ليست من الإضافه المقوليه فى شى ء.

و الشاهد على انها جعليه غير حقيقيه ارتفاعها بارتفاع الجعل المذكور و عروضها لنفس الإضافه و تسلسلها بتسلسل الأخذ و الاعتبار و انقطاع السلسله بانقطاع اعتبار العقل كفوق و تحت و فوقيه الفوق و تحتيه التحت و فوقيه فوقيه الفوق و تحتيه تحتيه التحت و هلم جرا.

فقد تحصل ان الملك غير داخله تحت مقوله الإضافه لا حقيقه و لا اعتبارا و كذا تحت مقوله الجده لا حقيقه و لا اعتبارا لعدم صدق حدها عليه لا حقيقه و لا دعوى و قد عرفت مضافا إلى ذلك فيما تقدم ان شيئا من الاعتباريات غير مأخوذ من شى ء من المقولات أصلا بل من أوصاف وجوديه و روابط خارجيه تترتب عليها آثار خاصه مطلوبه هذا بالنسبه إلى الكل.

و اما الملك خاصه فهو اعتبار الملك الحقيقى الّذى هو قيام وجود شى ء بشى ء بحيث يكون كل ما للقائم فهو للمقوم و يلزمه إمكان تصرف المالك فى المملوك ذاتا و آثارا بحسب سرايه اعتبار الملك إلى المملوك و الدليل على ذلك صدق حده عليه و كون الآثار المترتبه على الاعتبارى دعوى هى التى للحقيقى فما لملك العقلائى الاعتبارى اعتبار للملك العقلى

ص: ۲۵۳

الحقيقى.

قوله و هذا هو الأظهر اه: (۱) و اما على ما قربناه فى حجيه الاستصحاب انه أصل عقلائى حقيقته اعتبار العلم المتعلق بالحدوث متعلقا بالبقاء و ان حجيته شرعا إمضائى فلا معنى للاستصحاب على تقدير الثبوت بمعنى استنتاج الثبوت المحقق بقاء من الثبوت المقدر حدوثا و هو ظاهر و اما الأحكام الثابته بواسطه الأمارات المعتبره فالامر فيها سهل لما مر فى أوائل مبحث الظن انها عند العقلاء حجج علميه لا ظنيه فحالها فى القيام على حكم و حال العلم سواء.

قوله أو ما يشترك بين اثنين منها أو أزيد اه: (۲) قد عرفت فيما مر ان الأحكام نسب غير مستقله و هى مع ذلك ترجع إلى معان وصفيه باعتبار آخر و هذا هو المصحح لاعتبار الجامع بين أزيد من واحد منها مع كون النسب معانى حرفيه لا جامع بين اثنين منها فأزيد و كذلك عدها كليه و جزئيه و كذلك عدها كليات طبيعيه لها افراد خارجيه تتحد بها وجودا و تتعدد بتعددها لمكان عينيه الكلى الطبيعى مع افراده مع انها عناوين اعتباريه غير منطبقه على شى ء مما فى الخارج فالبحث فى هذا الباب موضوع على المسامحه من رأس.

قوله حيث يرى الإيجاب و الاستحباب إلخ: (۳) قد مر ان الأحكام نسب اعتباريه ليست من الطلب فى شى ء فلا نسبه

ص: ۲۵۴

بينها غير التباين من غير تشكيک فلا ينفع الاستناد إلى نظر العرف لو لم يضر فان التشكيک لو صح فانما هو بنظرهم فافهم.

قوله «ره» إلّا انه ما لم يتخلل فی البين العدم اه: (۱) الظاهر ان مراده بهذا العدم السكون و إلّا كانت الجمله مناقضه لقوله الا بعد ما انصرم منه جزء و انعدم اه و على هذا فيئول الجواب و ينحل إلى ثلاثه أجوبه.

الأول ان الاعتبار بنظر العرف دون النّظر الدّقيق و الحركه بهذا النّظر واحد باق و ان كان ربما تخلل فی متنها عدم بما لا يعبأ به.

الثانی ان الحركه و ان كانت ذات اجزاء لا يتحقق واحد منها و لا يوجد إلّا مع انقضاء الآخر إلّا انها ليست موجوده بالفعل بل الحركه متصله واحده تقبل القسمه إلى اجزاء غير متناهيه بالقوه.

و الثالث انا سلمنا ذلک لكنه انما يتصور فی الحركه القطعيه و اما الموجود من الحركه و هی التوسطيه فهی قاره مستمره.

أقول و فيه ان الجمع بين القرار و الاستمرار مناقضه و قد سبقه ره فيه غيره.

فان قلت فكيف يصح تصور البقاء فی ساير الأمور القاره مع عدم كونها من سنخ الحركه.

قلت البقاء غير متصور فی الشی ء الا مع تشفيعه بحركه أو زمان ما محقق أو متوهم و هذا ربما يصح فی غير الحركه و الزمان و اما فيهما

ص: ۲۵۵

و خاصه فی الزمان فلا معنى لعروض الاستمرار و الامتداد عليه بواسطه انطباقه بزمان آخر أو حركه أخرى فافهم و للكلام تمام ينبغی ان يطلب من محل يليق به و الأولى فی الجواب الاقتصار على ما يعطيه النّظر العقلائی المسامحی.

قوله «ره» حسب ما عرفت اه: (۱) يعنی به ما قربه من حجيه الاستصحاب فی الشک فی المقتضی و قد عرفت ما فيه.

قوله لا يخفى ان الطهاره الحدثيه و الخبثيه اه: (۲) هذا حق لكن الاستناد فی ذلک إلى الضروره و البداهه ممنوع و الظاهر ان الاحتمال لو كان جاريا فی الطهاره و النجاسه الحدثيتين و الخبثيتين لم ينحصر فيهما بل كان جاريا فی جميع موارد الشک فی رافعيه الشی ء الموجود بإرجاع الشک فی رافعيه الشی ء الموجود إلى الشک فی ان المقتضی هل اقتضائه بمقدار لا يؤثر إلّا إلى حين وجود منشأ الشک أو انه يؤثر مع وجوده أيضا.

و منه يظهر ان صوره الشک فی وجود الرافع أيضا يمكن إلحاقها بصوره الشک فی رافعيه الشی ء الموجود بإرجاعها إلى الشک فی مقدار اقتضاء المقتضی و انه هل يقتصر استعداده للتأثير فی ما قبل الشک أو انه يقتضی حتى فيما بعده.

و الّذی ينبغی ان يقال ان السبب من حيث انه سبب مؤثر إذا نسب

ص: ۲۵۶

إلى امر ما فاما ان يكون ذا دخل فى تأثير ذلك السبب أو لا و على الأول فالسبب مركب مقيد به ان كان شرطا و بعدمه ان كان مانعا و على الثانى فهو بسيط بالنسبه إليه و ان لم يكن كذلك بالنسبه إلى غيره و هو ظاهر فمنشأ الشك فى الاستصحاب ان كان منشئيته لاحتمال دخله فى سبب البقاء و مقتضيه فالمقتضى محفوظ و الشك فى الرافع كالشك فى بقاء الطهاره بعد مجى ء المذى فان الشك فيه ناش من احتمال تقيد سبب بقاء الطهاره بعدم خروج المذى و ان كان منشئيته للشك من غير احتمال دخله فى المقتضى فالشك فى المقتضى كالشك فى اليوم الرابع فى بقاء الحيوان الّذى من شأنه البقاء إلى ثلاثه أيام فان تحقق اليوم الرابع و ان كان هو المنشأ للشك لكنه لا يحتمل دخله فى المقتضى بتقيده بعدمه.

قوله «ره» هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب اه: (۱) قد عرفت ان حقيقه الاستصحاب هى اعتبار كون العلم المتعلق بالحدوث متعلقا بالبقاء أيضا فالمعلوم حقيقه و المعلوم اعتبارا شى ء واحد بعينه فالامر الثابت فى حال البقاء موضوعا كان أو حكما عين الثابت فى حال الحدوث و ان كان نحو الثبوت مختلفا إلّا انه امر مماثل إلّا ان يطلق عليه المماثل باعتبار كون اختلاف الثبوت اختلافا فى الثابت تجوزا و هذا بخلاف الأحكام الثابته فى ساير الطرق و الأمارات حتى العلم فان الثابت فى ظرف العلم غير الثابت فى متن الواقع سواء طابقه أو لم يطابقه و هو ظاهر.

ص: ۲۵۷

نعم بناء على ما اختاره رحمه الله ان حقيقه الاستصحاب هو التعبيد بالحكم الثابت حدوثا أو بحكم الموضوع الثابت حدوثا فى حال البقاء يكون مقتضى أدله الاستصحاب إنشاء الحكم المماثل كما ذكره هذا.

و مما ذكرنا يظهر عدم كفايه الاستصحاب لترتيب الآثار المترتبه على امر متوسط يترتب على المستصحب ترتبا عاديا أو عقليا غير شرعى فان الواسطه المترتبه على المستصحب ترتبا شرعيا يعد حكمه حكما شرعيا للمستصحب و اما المترتبه عليه ترتبا عقليا أو عاديا فلا يعد اثره أثرا شرعيا للمستصحب و الحكم المجعول يتبع فى سنخه سنخ الجعل سعه و ضيقا و الجعل الشرعى سواء كان بالأصاله أو الإمضاء لا يكفى الا للآثار المترتبه بالترتب الشرعى دون غيره و الواسطه و ان كانت مترتبه على المستصحب الشرعى و كانت آثارها مترتبه عليها لكنه لا يستلزم ترتب آثارها على المستصحب لاختلاف الترتب بالشرعيه و عدمها كما ذكره المصنف فى الحاشيه.

فان قلت فما الفرق على هذا بين الاستصحاب و الطرق العلميه فى عدم حجيه المثبت فى الأول دون الثانيه مع اشتراكهما فى العلميه.

قلت الثابت فى ظرف العلم بالنظر إلى حجيته الاعتباريه نفس الحكم الواقعى فيثبت معه جميع لوازمه و آثارها و الثابت فى ظرف الاستصحاب الحكم المعلوم من حيث انه معلوم حدوثا فلا يثبت الا ما هو من آثاره دون ما هو من آثار لوازم الحكم الواقعى بما هو واقعى فافهم.

ص: ۲۵۸

قوله ثم لا يخفى وضوح الفرق اه.

(۱) محصله الفرق بين الجعلين فان جعل الأماره جعل الطريقيه و المرآتيه المحضه فلا يثبت بها الا نفس الواقع بما له من الواقعيه فيثبت به جميع لوازمه و آثارها و جعل الاستصحاب فى الحقيقه تعبيد بمثل الحكم الثابت حدوثا فلا يثبت به الا نفسه فقط هذا و فى هذا الفرق مع قولهم بكون الاستصحاب أصلا محرزا خفاء.

قوله بمعنى وجود منشأ انتزاعه اه: (۲) هذا اشتباه منه رحمه الله و قد سبقه فيه غيره بل الأمر الانتزاعى موجود حقيقه بوجود منشأ انتزاعه لا بمعنى وجود منشأ انتزاعه و إلّا كان توصيفه بالوجود مجازا.

قوله (ره) فان كانا مجهولى التاريخ اه: (۳) محصله بعد فرض ان الاستصحاب عدمى لفرض الجهل بالحدوث و ان الأثر مترتب على أحد المجهولين بنحو لا يسقط بالمعارضه ان قياس أحد الحادثين إلى الآخر اما من جهه وصف متخذ من الزمان كقبليه أو بعديه أو من جهه مظروفيه عدم أحدهما لزمان حدوث الآخر و على الأول اما ان يكون موضوع الأثر نفسه و الوصف من اللوازم الغير المنفكه من دون ان يكون داخلا- فى موضوع الأثر كما ان الإيجاب مثلا سبب لنقل الملك و يلزمه ان يكون قبل القبول ليتم العقد من غير ان يكون الإيجاب المتقدم من حيث انه إيجاب متقدم سببا و إلّا توقف

ص: ۲۵۹

اتصافه بالسببيه على تحقق القبول لمكان الإضافه بين المتقدم و المتأخر و لا ريب فى تحقق أركان الاستصحاب ح إلّا انه مثبت عند العرف و لو لم يكن به عقلا- على ما يعطيه التأمل و اما ان يكون موضوع الأثر هو الحادث المتصف بالقبليه و البعديه و نحوهما بنحو كان الناقصه و من الواضح عدم جريان الاستصحاب ح لعدم اليقين السابق.

و على الثانى فاما ان يكون عدم الحادث المقيس إلى زمان الحادث الآخر مظروفا لزمانه فيعود إلى ليس الناقصه و لا يتحقق ح يقين سابق للزوم كونه مظروفا لذلك الزمان و لا يقين متحققا فيه فلا يجرى الاستصحاب أيضا و اما ان يكون عدم حدوثه مقيدا بزمان حدوث الآخر فيكون غير مظروف لزمان حدوث الآخر بل مجموع المقيد و القيد امرا واحدا مظروفا للواقع فهو مسبوق باليقين السابق لعدم حدوثه فى زمان الآخر إلّا ان الاستصحاب غير تام لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين على ما بينه ره.

قوله على ثبوته المتصف بالعدم اه: (۱) يريد كون الأثر مترتبا على كون عدم حدوثه مظروفا لزمان حدوث الآخر فيكون فى كون عدم حدوثه فى زمان الآخر فلا استصحاب لعدم اليقين السابق بما شك فيه و المراد بقوله كان مترتبا على نفس عدمه فى زمان الآخر واقعا اه كون الزمان قيدا لا ظرفا فيكون الشك فى عدم الحدوث فى زمان الآخر مجموعا و له سابقه متيقنه.

ص: ۲۶۰

قوله «ره» هو خلاف اليقين اه: (۱) و اما على ما قويناه فى أول الاستصحاب انه أصل عقلائى و اعتباره الشرعى إمضاء فالامر واضح فان المدار عند العقلاء على وجود دليل يوثق به و يطمئن إليه و عدمه لا على التقسيم المعروف من العلم و الظن و الشك و الوهم و هو ظاهر.

قوله غير مستلزم لاستحالته تعبد اه: (۲) و هو أيضا غريب فان الحكم الاعتبارى ليس من قبيل العرض لموضوعه و هو ظاهر من مطاوى ما قدمناه.

قوله الا على وجه دائر اه: (۳) الدور ممنوع لأن الّذى يتوقف عليه التخصيص هو اعتباره معها بحيث يكونان فى عرض واحد على ما هو شأن مورد التخصيص و اعتباره فى عرضها لا يتوقف على التخصيص بل يكون معه لا قبله متوقفا عليه فينتج الدور المعى و هو غير باطل.

و اما لو كان المراد من اعتباره معها كونه منطبقا على المورد بطرد الأماره عنه فهو و ان توقف على الطرد المذكور و هو التخصيص لكن التخصيص غير متوقف عليه فان التخصيص يتوقف على انطباق كلا الدليلين على المورد على حد سواء هذا.

فالحق تقريب المدعى بطريق الخلف و هو ان التخصيص يتوقف على اعتباره معها فى عرضها و اعتباره معها كذلك يخرج الأصل عن كونه

ص: ۲۶۱

أصلا كما لا يخفى هف.

قوله و اما حديث الحكومه فلا أصل له أصلا إلخ: (۱) سيجى ء فى باب التعارض ان الحكومه رفع أحد الدليلين لموضوع الآخر فى ظرف الجعل و التشريع من غير حاجه إلى البيان اللفظى و التفسير الكلامى و عليه فالنسبه بين الاستصحاب و الأمارات نسبه الحكومه دون الورود و كذا بين جميع الطرق و الأمارات و الأصول و اما الورود فيختص بما بين مثل أدله الأحكام الواقعيه الأوليه و أدله الأحكام الواقعيه الثانويه.

قوله و اما العقليه فلا يكاد يشتبه إلخ: (۲) من المعلوم ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يرتفع موضوعا بالبيان لكنك قد عرفت فى أول مبحث البراءه ان حكم العقل المذكور لا يتعدى ظرف الاعتبار و الجعل فارتفاع الموضوع بحسب الجعل و التشريع أيضا لا بحسب التكوين فهو أيضا حكومه لا ورود.

قوله «ره» فان إجمال الخطاب إلى قوله يسرى اه: (۳) هذا لا يلائم ما ذكره رحمه الله كرارا فى تضاعيف الكلام فى اخبار- الاستصحاب ان قضيه لا تنقض اليقين بالشك قضيه كليه ارتكازيه بين العقلاء و التمسك بها تمسك بما يقتضيه ارتكازهم فان الارتكازيه لا يجامع الإجمال فلا إجمال فى الروايه و لو سلم الإجمال لزمه سرايته إلى ساير الروايات فان المأخوذ فيها قضيه ارتكازيه واحده بعينها فالحق عدم جريان

ص: ۲۶۲

الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى أصلا.

قاعده التجاوز و الفراغ

قوله «ره» لا يخفى ان مثل قاعده التجاوز إلخ.

(۱) ملخص القول فى القاعدتين انه روى زراره قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام رجل شک فى الأذان و قد دخل الإقامه قال يمضى قلت رجل شک فى الأذان و الإقامه و قد كبر قال يمضى قلت رجل شک فى التكبير و قد قرأ قال يمضى قلت شک فى القراءه و قد ركع قال: يمضى قلت شک فى الركوع و قد سجد قال يمضى على صلاته ثم قال يا زراره إذا خرجت من شى ء ثم دخلت فى غيره فشككک ليس بشى ء.

و روى إسماعيل بن جابر عن أبى جعفر عليه السلام قال ان شک فى الركوع بعد ما سجد فليمض و ان شک فى السجود بعد ما قام فليمض كل شى ء شک فيه و قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه.

و روى عبد اللّه بن أبى يعفور عن الصادق عليه السلام قال إذا شككت فى شى ء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شككک بشى ء انما الشک إذا كنت فى شى ء لم تجزه.

و روى محمد بن مسلم فى الموثق كلما شككت منه مما قد مضى فامضه كما هو (الروايات) و هذه المطلقات مختلفه المضامين فان ظاهر الموثقه الأخيره كون الشک فى صحه الشى ء الموجود لا فى أصل الوجود فان ظاهر قوله مما قد مضى اه و قوله فامضه كما هواه تعلق الشک بالوصف دون أصل الوجود و ظاهر روايه إسماعيل بن جابر و زراره كون الشک

ص: ۲۶۳

فى أصل الوجود فان الذيل فى الروايتين و ان كان له بعض الظهور فى كون أصل الوجود مفروغا عنه لكن الصدر فيهما ظاهر فى كون الشک فى أصل الوجود و بقيه الروايات ممكنه الانطباق على كل واحد من قسمى الشک.

فان قلت ما المانع من إراده مطلق الشک أعم من القسمين فيما يصح انطباقه من الاخبار فان الشكين و ان اختلفا اختلاف كان التامه و الناقصه و لا جامع بينهما ذاتا لكن لا مانع من تحقق الجامع بينهما من حيث المتعلق بالكسر و هو الشک لا من حيث المتعلق بالفتح و هو الكون التام أو الناقص و الشاهد على صحته تقسيمنا الشک إلى قسمين و المقسم بوحدته موجود فى كل واحد من القسمين فالروايات تدل على القاعده فى كلا قسمى الشک على السواء كما ذكره بعض المحققين.

قلت ليس المراد نفى الجامع بحسب اللفظ و انما المراد نفيه بحسب أصل الجعل و التشريع و ان الجعلين لا جامع بينهما بحسب المجعول فافهم.

و من هنا يظهر ان القول بكون قاعده التجاوز جاريه حين الاشتغال بالعمل فقط و قاعده الفراغ بعد الفراغ عنه فقط كما ذكره المصنف لا وجه له الا مجرد التسميه مع كون كل من القاعدتين جائزه الجريان فى كلا قسمى الشک فلا وجه للتفرقه بين حالتى الاشتغال و الفراغ بجعل كل منهما مجرى قاعده مستقله و بعباره أخرى بتسميه القاعده

ص: ۲۶۴

فی کل واحد من الحالین باسم بل الحق ما ذهب إلیه القوم من اختصاص إحدی القاعدتین بالشک فی أصل الوجود و هی قاعده التجاوز و الأخری بالشک فی صحه الشی ء الموجود و هی قاعده الفراغ فان الفرق بینهما ح حقیقی یعطیه نفس الدلیل.

ثم ان الفراغ عن الشی ء فی قاعده الفراغ لیس فی تصویره کثیر إشکال حیث ان موردها الشک فی صحه الشی ء الموجود بخلاف التجاوز عن الشی ء فی قاعده التجاوز حیث ان موردها الشک فی أصل الوجود و ما لم یتحقق الوجود لم یتحقق التجاوز لکن مثل قوله إذا خرجت عن شی ء اه و قوله و قد جاوزه اه إذا ألقی إلی العرف استفاد من هذا الترکیب و من أمثاله الخروج و المجاوزه عن محل الشی ء و عده خروجا و جوازا عن الشی ء لأن الخروج و الجواز من النسب الملحوظه للمکان حقیقه بالذات و للمتمکن بالعرض و بوساطته و هو ظاهر.

لکن ینبغی ان یعلم ان المحل و المکان بحسب الحقیقه للأجسام و اما غیرها کسائر الاعراض الجسمانیه فانما یتصف بالمکان بعرض الأجسام لا بالذات إلّا ان الإفهام العامه کما اضطرت إلی اعتبار مکان واحد للامتداد الجسمانی الواحد و مکانین لجسمین و هکذا کذلک اعتبرت مجموع أمکنه الأجسام المقارنه أو المرکبه مکانا واحدا للجمیع ثم لم تلبث ان اعتبرت کل مرکب محلا لکل واحد من اجزائه ثم عممت ذلک للمرکبات الاعتباریه فاعتبرت المرکب کالظرف لأجزائه

ص: ۲۶۵

و من المعلوم ان جزئیه الجزء امر إضافی انما یتحقق إذا کان معه غیره فالجزء من حیث انه جزء یتعین ببقیه الاجزاء مطلقا إذا لم یلاحظ فی الترکیب ترتیب و یتعین بطرفیه مثلا ان کان هناک ترتیب فمحل الجزء من حیث انه جزء هو ما بین الجزءین الحافین به فما لم یدخل فی الجزء التالی لم یخرج من محل الجزء السابق.

و من هذا یظهر أو لا ان الدخول فی الغیر محقق للخروج عن الشی ء فما لم یدخل فی الجزء التالی لم یخرج من الجزء السابق و لم یفرغ منه کما یشهد به ظواهر الأدله أیضا علی ان روایتی زراره و إسماعیل بن جابر تدلان علیه من حیث کونهما فی مقام ضرب القاعده بعد عد جزئیات القاعده فلو لم یکن الدخول فی الغیر محققا للتجاوز عن الشی ء لم یستقم ذکره فیها.

و ثانیا ان الغیر الّذی یتحقق التجاوز بالدخول فیه هو الجزء الّذی فی عرض الجزء الّذی فرض الخروج عنه و التجاوز عنه فان الملاک هو اعتبار المحل للجزء و الجزء انما یعین المحل لجزء آخر إذا کانا فی عرض واحد و اما إذا کانا فی الطول کالجزء و جزء الجزء فلا أصلا.

و یتبین به أمور منها ان اجزاء الاجزاء لا یعتبر فیها ما یعتبر فیما بین نفس الاجزاء و ان اعتبر لها محل فلیعتبر محل الجزء الّذی هو کل بالنسبه إلیها فالجزء المعتبر ذا محل فی الصلاه مثلا هو التکبیر و القراءه و الرکوع و السجود و التشهد و السلام و قد اعتبر النصر فیها القیام أیضا و

ص: ۲۶۶

ذلک لکون تألیف الصلاه انما هو منها بالذات و اما اجزائها فلیست اجزاء للصلاه بل أجزاء للقراءه و الرکوع مثلا.

و اما القاعـده المعروفه ان جزء الجزء جزء فـالمراد به هاهنـا ان جزء الجزء موجود فى التركيب و امـا انهـا فى التـأليف فى عرض نفس الاـجزاء فليس كـذلك قطعـا و على هـذا فالشـك فى اجزاء القراءه مثلاـ مـا لم يـدخل فى الركوع شـك فى المحل يجب الاعتناء به بخلاف الشك فيها فى خارج القراءه.

و منها ان الـدخول فى مقـدمات الأفعال ليس من الدخول فى الغير فى شـى ء كالشك فى الركوع عند الهوى إلى السـجود و فى السجود قبل استتمام القيام و يدل عليه أيضا خصوص خبر إسماعيل بن جابر.

و اما روايه فضـيل بن يسار قال قلت لأبى عبـد اللّه عليه السّـلام اسـتتم قائما فلا أدرى ركعت أم لا قال بلى قـد ركعت فامض فى صلاتـك فانمـا ذلـك من الشـيطان (الخبر) فـذيله شاهـد على ان الشـك كـان وسوسه نفسـانيه لاـ شـكا حقيقه فـالجواب علاج للوسوسه بعـدم الاعتناء لا جواب حقيقه بالقاعـده و بـذلك يظهر ان حمل روايه عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أ ركع أم لم يركع قال قد ركع (الخبر) على الوسوسه ليس بكل البعيد.

و نظيرهما روايه محمـد بن مسـلم عن أحـدهما عليهما السـلام فى الّذى يذكر انه لم يكبر فى أول صـلاته فقال إذا استيقن انه لم يكبر فليعد و لكن كيف

ص: ۲۶۷

يستيقن (الخبر).

و منها ان الشك فى الشـرائط يتبع من حيث الحكم ما يتحد بها من الاجزاء بمعنى ان شرطيه الطهاره مثلا للصلاه ان كانت بمعنى وجوب تقدم فعل الغسلات و المسحات كان محلها قبل الصلاه و ان كانت بمعنى مقارنه الصلاه بالطهاره المسببه عن الوضوء لم يجر فيه حكم الجزء إلّا إذا حـدث الشك بعد الفراغ عن الصـلاه و اما الطهاره المقارنه لكل جزء جزء فانه و ان أمكن إصـلاحها بالقاعده لكن لا يثبت بذلك وجدان الاجزاء اللاحقه للشرط.

و منها ان عـدم جريان القاعدتين فى اجزاء الطهاره الثلث قبل الفراغ عن العمل كما ادعى عليه الإجماع ليس على خلاف القاعده فـان المحصـل من أدلتهـا و بنـاء القوم فيها ان الشـرط فيها هو المسبب التوليـدى المسـمى بالطهاره دون الأفعال الخارجيه فنفس الاجزاء محصـله بالنسبه إلى الشـرط الحقيقى البسيط و الشك فيها شك فى المحصل لا بـد من اليقين بتحصـيله و هو ظاهر نعم تجرى القاعده بالنسبه إلى الجزء الأخير بعد تحقق الخروج و الدخول فى غيره.

و منهـا ان المعتبر فى مورد القاعـده هو الشـك الطارى بعـد العمل بزوال صورته عن الـذهن بحيث يكون مسـتندا إلى التجاوز و الفراغ و اما الشك مع انحفاظ صوره العمل فى الـذهن فلا تجرى فيه القاعـده البته كمن يعلم صوره غسل اليد فى الوضوء مثلا و انه كان بالارتماس لكن

ص: ۲۶۸

شك فى نفوذ الماء تحت خاتمه فعليه الاعتناء بالشك.

بقى هنا شى ء و هو ان القاعده هل هى من الأصول أو الأمارات فنقول ظاهر عامه الأدله كونها من الأصول حيث اعتبرت فى موضوعها الشك و كذا اشتمال بعضها على جعل العلم غايه كروايه محمد بن مسلم عن أبى- جعفر عليه السلام فى رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع قال عليه السلام يمضى فى صلاته حتى يستيقن (الخبر) و اما روايتا فضيل بن يسار و عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه السابقتان حيث اشتملتا على لسان الإحراز الكاشف عن الأماريه فقد عرفت ما فيهما من الكلام.

و اما روايه بكير قال قلت له الرّجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك.

و يقرب منها روايه محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السلام انه قال إذا شك الرّجل بعد ما يصلى فلم يدر أ ثلثا صلى أم أربعا و كان يقينه حين انصرف انه كان قد أتم لم يعد الصلاه و كان حين انصرف اقرب إلى الحق منه بعد ذلك الخبر فيمكن حملهما على ما حملتا عليه و مع الغض عن ذلك فظاهر قوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك اه و كذا قوله و كان حين انصرف اقرب إلى الحق اه و ان كان انها مجعوله جعل الأمارات و انها أماره كاشفه عن الواقع بواسطه غلبه مطابقه العمل لما يعلمه العامل من الاجزاء و الشرائط الواقعيه و هى الكاشفيه النوعيه لكنا إذا راجعنا بناء العقلاء فى أفعالهم و أعمالهم وجدناهم إذا عملوا عملا ذا آثار أو أعمالا

ص: ٢٦٩

متعدده ذات ترتيب ثم زال صوره العمل عن ذكرهم داموا على ترتيب اثره و لم يتوقفوا و لم يعودوا إلى العمل بإتيانه ثانيا أو باختبار حاله تذكر أو قد عرفت فى أوائل القطع و الظن انهم لا يعملون بطريق من الطرق إلّا باعتبار انه علم و الإذعان بأنه قطع و المفروض فى المقام زوال صوره العمل عن الذّكر فهذا العمل منهم ليس إلّا لكون القاعده عندهم أصلا لا أماره.

نعم إذا سألوا عن ذلك لم يجيبوا إلّا بان الفعل كان منهم على مجرى العاده من الإتيان به من غير غفله نوعا و بعباره أخرى لازم الامتثال العلمى امران حضور صوره العمل عند الاشتغال و حصول الصحه و الأول ملازم للعلم حدوثا و بقاء فمع زوال العلم تزول الصوره لمكان الاتحاد بينهما بخلاف الثانى فان حصول الصحه لازم العلم حدوثا لا بقاء و هو ظاهر فمع زوال الملزوم يزول اللازم الأول دون الثانى و هذا نظير ما بيناه فى حقيقه أصل البراءه ان جعل العينيه بين العلم و الواقع و كذا بين المعلوم و الواقعى لازمه الارتفاع عند الارتفاع و هو البراءه و مع ذلك فالبراءه أصل لا أماره فكك فيما نحن فيه كون العامل حين يعمل اذكر و اقرب إلى الحق لا يوجب كون القاعده أماره بل لازما من لوازم تحقق العلم حين العمل فافهم ذلك.

و من هنا يظهر ان القاعده مثل ساير الأمارات و الأصول إمضائيه لا مجعوله تأسيسا.

ص: ٢٧٠

و بذلك يظهر معنى الروايتين المشتملتين على معنى الكاشفيه و يظهر أيضا ان القاعده على انها أصل من الأصول ليست من الأصول المحرزه كالاستصحاب.

و على هذا فلو انكشف الخلاف بعد الاعتناء بالشك فى المحل أو بعد عدم الاعتناء به بعد التجاوز عن المحل لم تجز شيئا و

وجب الجرى على وفق مـا يقتضـيه زيـاده الجزء أو نقيصـته أو فسـاده فلو شك فى إتيان الركوع فى المحل فأتى به ثم انكشـفت الزياده بطلت الصلاه.

خاتمه قاعـده الفراغ و ان لم يكن فى موردها استصـحاب لكونه شـكا فى الوصف فيعود إلى كان الناقصه لكن قاعـده التجاوز لا يخلو موردها عن استصـحاب العدم و هو استصحاب مخالف كما ان عدم التجاوز لا يخلو من استصحاب موافق و القاعده مقدمه عليه لا محاله و وجهه بعـد الإجماع ان تقديم الاستصـحاب موجب لخلوها عن المورد فهى متقدمه و ان كان دليل الاستصـحاب حاكما رافعا لموضوعها.

أصاله الصحه فى عمل الغير

قوله و أصاله الصحه فى عمل الغير إلى آخره: (١) ملخص القول فيه انه قد استدل على القاعده بالأدله الأربعه

ص: ٢٧١

و عمدتها من الاخبار ما فى الكافى عن على عليه السلام ضع امر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه و لا تظنن بكلمه خرجت من أخيك سوء و أنت تجد لها فى الخير سبيلا. و قوله عليه السلام لا تقولوا الا خيرا حتى تعلموا ما هو (الحديث) و هى تدل على القاعده فى الجمله على ما سيأتى.

و يدل على القاعده أيضا إجماع الفقهاء فى الجمله على ما ادعى و السـيره القطعيه من المسـلمين فى جميع الأعصار و يدل عليها أيضـا بناء العقلاء بحيث لولاه لزم اختلاف النظام و المتيقن من الجميع ما إذا لم يعلم الحامل جهل الفاعل بوجه الصـحه و الفساد فى الفعل أو مخالفه اعتقاد الفاعل لاعتقاد الحامل بحيث لا يجتمعان فى عمل.

أقول و ظاهر ان السيره و بناء العقلاء بمعنى ان الإنسان فى مرحله الاجتماع إذا بنى فى حياته على أصل ذا فروع مترتبه عليه حمل العقلاء كل فعل صادر عنه مما يلائم أصله على ما يوافقه حتى يحصل لهم العلم بالخلاف اما بالعلم بجهله بوجه الصحه و الفساد فى فعله و امـا بالعلم بمخالفه اعتقاده لاعتقادهم و بالجمله كل واحـده من سيره المسـلمين و بناء العقلاء فى جريانها مغياه بالعلم بالخلاف و هذا يكشف عن كونها أصلا لا أماره.

فان قلت ان التأمل فى طريقه العقلاء يعطى انهم انما يحملون على الصـحه اسـتنادا إلى ظاهر الحال فان الظاهر من حال من يركن إلى أصل ان يعتبره فى أفعاله المتفرعه عليه سواء كان أصلا دينيا أو دنيويا و من

ص: ٢٧٢

المعلوم ان الظاهر كاشف علمى لا وظيفه عمليه فلا مناص عن القول بكونها أماره لا أصلا.

قلت نعم لكن الظاهر انما ينفع بالنسـبه إلى الحمل على الصـحه عند الفاعل لكشفه عن مطابقه قوله لفعله و اما بالنسبه إلى الصحه عند الحامل فلا كاشـفيه له أصـلا و هو ظاهر و هذا لا يتم إلّا بكونها أصـلا لا أماره و من هنا يظهر أو لا ان الحمل على الصحيح

عند الفاعل أماره عند العقلاء و الحمل على الصحيح عند الحامل أصل عندهم.

و ثانيا ان المعتبر عند المتشرعه من المسلمين مصداق من مصاديق القاعده عند العقلاء لاختصاصها بخصوص الصحه التى عند المسلمين.

و يتفرع عليه ان القاعده غير كاشفه عن الواقع فلا يترتب فى موردها أثر الكشف و الإثبات فمن تكلم بكلام لا يعلم انه شتم أو سلم فالحمل على الصحه لا يوجب وجوب رد السلام فان المعلوم فى المقام هو كلام ما مردد بين الصحيح و الفاسد و القاعده تثبت كونه صحيحا فالمحمول عليه انه كلام صحيح و لا يثبت بها انه سلام.

و يتفرع عليه انه يثبت بها ما يلائم موردها من الصحه فان صحه كل شى ء بحسبه فإذا شك فى صحه بعض اجزاء المركب كانت الصحه الثابته بالقاعده كون الجزء بحيث لا يطرأ على الكل فساد من ناحيته بحيث لو انضم إليه بقيه الاجزاء و الشرائط تم الكل صحيحا و كذا القول فى صحه الشرط و غيره.

ص: ٢٧٣

و ثالثا ان القاعده فى مورد جريانها مقدمه على الاستصحاب و وجهه على ما ذكره الشيخ (قده) ان الاستصحاب المخالف لها اما حكمى أو موضوعى.

اما الاستصحاب الحكمى فحيث كان منشأ الشك فيه هو الشك فى سببيه هذا الفعل و تأثيره رجع إلى الشك السببى و المسببى و بجريان القاعده يرتفع الشك فى ناحيه الحكم المستصحب و اما الاستصحاب الموضوعى فان القاعده إذا جرت فى موضوع كانت مشخصه لها من حيث الصحه و هى كون الشى ء بحيث يترتب عليه الآثار فترتب الآثار أثر الموضوع الصحيح و عدم ترتبها أثر عدم الموضوع لكون عدم السبب عله لعدم المسبب لا انها أثر الموضوع السابق بالاستصحاب.

أقول و ليس ببعيد ان يقال ان الأدله اللفظيه مشعره بان جعل القاعده أو إمضائها انما هو بملاك الامتنان و حفظ حرمه المؤمن و كرامته و لازمه تقدمها على كل أصل غير امتنانى و هذا المعنى و ان لم يحتمله القوم لكنه ليس بكل البعيد هذا.

و رابعا ان القاعده كنظائرها إمضائيه لا تأسيسيه.

ص: ٢٧٤

بحث التعادل و التراجيح

قوله و عليه فلا تعارض إلى قوله و الخصومه إلخ: (١) فالفارق بين نسبه التعارض و بين ساير النسب من الحكومه و الورود و الظاهر مع الأظهر ان التنافى فى التعارض تناف مستقر بحيث تبقى أبناء العرف و المحاوره متحيره معه بخلاف غير التعارض فان معه و عنده ما يرفع الخصومه بين الدليلين المتنافيين.

و الفرق بين الحكومه و الورود على ما يظهر من كلامه رحمه الله هاهنا و فى بعض المباحث السابقه ان الحكومه رفع أحد

الـدليلين موضوع الآـخر بتعرض الحـاكم لحـال المحكوم لسانـا و بيـانه كميه موضوع المحكوم كمـا يظهر ذلك من كلام شـيخ مشايخنا الأنصارى (قـده) حيث قال و الضابط فى الحكومه ان يكون أحـد الـدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال الدليل الآخر و رافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض

ص: ۲۷۵

افراد موضوعه فيكون مبينـا لمقـدار مـدلوله مسوقـا لبيـان حـاله متفرعـا عليه انتهى و قـد صـرح فى عـده مواضع ان الحـاكم رافع لموضوع المحكوم حكما بخلاف الوارد فانه يرفعه حقيقه هذا.

و لكن الحق عـدم اعتبـار الشـرح اللفظى و التعرض اللسـانى فى الحكومه الورود و ان الفـارق هو ان رفع الموضوع فى أحـدهما حقيقى و فى الآـخر حكمى بحسب الجعـل التشـريعى دون الحقيقه و ذلـك انا لو فسـرنا الحكومه بأنها رفع التعارض و الخصومه بشـارحيه الـدليل الحـاكم فامـا ان يكون هـذه الخصوصـيه داخله فى دليليه الـدليل الحـاكم غير خـارج عنها أو يكون خارجا عن دليليته بان يستصحب معه لفظا يشـرح الدليل المحكوم بحيث لو أسـقط الشارح بما هو شارح لم ينثلم دليليه الدليل و على الأول فهو مقتضـى الـدليل من حيث انه دليـل أى من حيث مـدلوله فالحكم الّـذى هو مـدلول أحـد الـدليلين هو الرافع بنفسه لموضوع الحكم الآـخر واحـد الـدليلين انمـا يرفع موضوع حكم الآـخر من حيث رفع موضوعه لموضوع الحكم الآـخر و إلّـا فالأحكـام مع تنافيها فى عرض واحـد لا يصـح ان يحكم برفع أحـدها لموضوع الآخر ثم الموضوع انما يرفع الموضوع إذا كان أحـدهما طاردا للآخر معـدما له كالوجود و العـدم و ذلك اما حقيقه و تكوينا كشـرطيه الوضوء للصـلاه عنـد وجـدان الماء و شـرطيه التيمم عند فقدانه فوجد ان الماء رافع لموضوع الفقدان حقيقه و اما اعتبارا و تشريعا بان لا يرتفع الموضوع حقيقه بل بحسب

ص: ۲۷۶

الاعتبـار و الجعـل فقـط بان يجعله الشارع رافعا لموضوعه تشـريعا و ذلك مثل أدله أحكام الموضوعات بعناوينها الأوليه مع أدله الأحكـام الواقعيه الثـانويه كأدله رفع الحرج و الضـرر و الإكراه و الاضـطرار امتنانا فان اتصاف الأدله النافيه بعنوان الامتنان يجعل موضوعاتها رافعه للموضوعات الأوليه لكن فى ظرف الجعل و بحسب التشريع فقط لا بحسب الحقيقه.

إذا تمهـد هـذا فمن الواضـح ان هـذا الرفع لا يتفاوت حاله و لا يختلف بالبيان اللفظى وجودا و عدما فتقييد الحكومه بوجود بيان لفظى فى الـدليل مسـتدرك بل الحكومه لا تحتاج من اللفظ إلى أزيد مما يحتاج إليه الورود من دليل مبين لموضوعه و محموله هذا.

و على الثـانى أعنى ان يكون خصوصـيه رفع الخصومه بشـرح اللفـظ خارجـا عن دليليه الـدليل فالخصوصـيه ح خارجه يمكن ان تفـارقه أو تجـامعه و ان تلحق بمقـابله أو لاـ تلحق و هـذا يؤدى إلى كون الحكومه وصـفا طارئا للورود لا نحوا من التنافى مقابلا للورود فربمـا قـارنت الورود أو التخصـيص أو التقييـد و ربمـا فـارقت الجميع كالتفسـير فى غير موارد الأحكام و القوم يأبون عن تجويزه.

على ان الشـرح اللفظى المقارن لأحـد الدليلين المتنافيين لا يفيد أزيد من التمييز بين مصاديق الموضوعين فهو غير رفع الموضوع

للموضوع فان قوله مثلا أكرم العلماء و لا تكرم الفساق و مرادى من العلماء غير

ص: ۲۷۷

الفساق لا يزيد على ان يقول أكرم العلماء الغير الفساق و لا تكرم فاسقا و هذا غير رفع الفساق لموضوع العلماء و هو ظاهر و من هنا يظهر ما فى عباره الشيخ (قده) حيث قال فهو يعنى الحكومه تخصيص فى المعنى بعباره التفسير انتهى.

فقد تبين من جميع ما مر ان الحكومه لا يعتبر فيها أزيد من رفع أحد الدليلين موضوع الآخر حكما لا حقيقه فيختص الورود برفعه إياه حقيقه.

و من هنا يظهر ان ما أورده رحمه الله من الأمثله للورود ليست فى محلها و انما هى نسبه الحكومه.

فاما مثل الأدله النافيه للعسر و الحرج و الضرر و الإكراه و الاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه مع الأدله المثبته للأحكام بعناوينها الأوليه فمن الواضح ان اشتراكها فى الافراد المشترکه و ان أوهم التنافى بين الطائفتين لكن ورود الأدله النافيه فى مقام الامتنان أعنى كون جعلها جعلا امتنانيا يوجب شمول الأدله النافيه لتلك الافراد و طرد الأدله المثبته عنها فترتفع بذلك موضوعها و يتمالكها الأدله النافيه و هو رفع بحسب الجعل فقط و فى ظرف الاعتبار لا بحسب الحقيقه و لا حاجه مع ذلك إلى توفيق العرف بما انه عرف بل نفس الجعل رافع للجعل.

و اما مثال الأصل و الأماره فالذى ذكر (ره) من تقديم العرف

ص: ۲۷۸

جانب الأماره بلحاظ ان التخصيص بدليل الأماره لا محذور فيه بخلاف التخصيص بدليل الأصل لاستلزامه الدور و قد عرفت فى آخر الاستصحاب انه غير مستقيم و بان الملاک فيه ان الأصل لا مورد له مع الأماره طبعا كما اعترف هو رحمه الله أيضا به هناک و هذا الملاک انما تم بواسطه الجعل لا بذاته حقيقه فجعل الشارع الأماره محرزه للواقع و مؤدى الأصل وظيفه للمتحير يوجب ارتفاع موضوع أحدهما فى ظرف الجعل و الاعتبار من غير ارتفاع واقعى.

فالذى ينبغى ان يقال فى المقام هو ان التنافى بين الدليلين لا يتحقق إلّا بعد اشتراک ما بينهما و إلّا لم يمكن تحقق النسبه بينهما و التنافى من النسب فالدليل الدال على وجوب صلاه الظهر مثلا لا ينافى الدليل الدال على نشر الحرمه بالرضاع إذ لا نسبه بينهما و حيث ان التنافى المبحوث عنه هو التنافى بين الدليلين بما هما دليلان فالتنافى فى الحقيقه بين المدلولين و هما القضيتان الثابتتان بالدليلين من حيث الحكمين فيهما و الجامع المذكور اذن بين الموضوعين.

ثم ان التنافى بين الحكمين اما بالذات كما بين الوجوب و الحرمه مثلا و اما بعرض الموضوعين و القسم الأول اما مع استقرار التنافى أو زواله إذا عرضا على العرف و الأول هو التعارض و الثانى نسبه الظاهر و الأظهر.

و القسم الثانى انما يتصور بتعرض أحد الموضوعين للآخر بطرده

ص: ۲۷۹

عن مورد نفسه بحسب نفسه و بعباره أخرى يثبت فى مورده عدم المطرود فلا يجتمع معه وجوده و ذلك اما بكون أحدهما مصاحبا لعدم الآخر أو كونه بنفسه عدما للآخر و الأول هو التنافى بالتزاحم كالتزاحم بين دليل وجوب صلاه العصر و وجوب إزاله النجاسه عن المسجد فى وقت لا يسع إلّا أحدهما فان التنافى ح بين الوجوبين بعرض موضوعين كل منهما مصاحب لعدم الآخر.

و الثانى و هو كون أحدهما عدم الآخر اما ان يكون كذلك حقيقه بحسب التكوين أو بحسب الجعل و التشريع.

و الأول هو الورود كما بين دليل شرطيه الطهاره المائيه عند وجدان الماء و دليل شرطيه التيمم عند فقدانه فالوجدان رافع للفقدان و الفقدان يرتفع عنده الوجدان و ليس برافع فيقال: ان أحد الدليلين يرفع موضوع الآخر و لا عكس.

و الثانى هو الحكومه كما بين أدله الأحكام الواقعيه مع أدله الأحكام الظاهريه.

فقد تبين ان أقسام التنافى خمسه:

الأول: التعارض و هو التنافى الموجود بين الدليلين بحسب حكمى المدلولين بالذات مع استقرار التنافى بحيث لو عرض الدليلان على العرف لم يقدر على إزاله التنافى و رفع التحير كما بين المتباينين و العامين من وجه.

ص: ۲۸۰

الثانى تنافى الظاهر و الأظهر و هو كسابقه غير ان التنافى غير مستقر بحيث لو عرضا على العرف وفق بينهما بجعل أحدهما قرينه على المراد الجدى من الآخر كما بين الظاهر و النص و الظاهر و الأظهر و منه التخصيص و التقييد.

الثالث التزاحم و قد مر فى باب اجتماع الأمر و النهى.

الرابع الورود و هو التنافى العارض للدليلين مع كون أحد الدليلين رافعا لموضوع الآخر و من المعلوم ان البيان اللفظى كالجعل الاعتبارى لا تأثير له فى مورده أصلا لا نفيا و لا إثباتا فلا وجه لا يكال امره إلى نظر العرف المقصور على البيانات اللفظيه.

الخامس الحكومه و هو التنافى بين الدليلين مع كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر بحسب الجعل و الاعتبار لا بحسب الحقيقه و قد عرفت ان البيان اللفظى لا تأثير له فى هذا القسم أيضا.

و من آثاره ان الدليل الحاكم لا مورد له من دون الدليل المحكوم فان عنوان الرفع الاعتبارى لا يتحقق من غير تحقق المرفوع فلا معنى لرفع الحكم الضررى من دون ان يكون مسبوقا بحكم يعرض عنوان الضرر لبعض افراد موضوعه من حيث الحكم بخلاف الورود فان الرفع فيه حقيقى تكوينى كما ان الدليل الدال على شرطيه الطهاره المائيه تام و ان لم يتحقق دليل التيمم و لا جعل حكمه.

و من هذا يظهر ان الحاكم بما هو حاكم ليس شأنه الا رفع حكم

ص: ۲۸۱

المحكوم لا ـ إثبات حكم فى مورده فربما أثبت نفس الدليل حكما كما فى مورد أدله الأمارات فلها حكم غير رفع موضوع الأصول كالحجيه و ربما لم يثبت شيئا بل لو ثبت حكم فانما يثبت بدليل آخر كما فى موارد أدله نفى العسر و الحرج فانها انما ترفع الحرمه الحرجيه فقط و اما إثبات الجواز فبدليل آخر و بذلک يظهر ان إطلاق كلام الشيخ قده فى المقام فى غير محله.

و يتفرع على هذا فرق آخر بين الحكومه و الورود و هو ان من الجائز ان يتقدم الدليل المحكوم على الحاكم بتخصيصه أو تقييده مع حفظ الحكومه اقتضاء إذ من الجائز ان يكون المقصود من جعل الحاكم إثبات حكم فى مورده و يلزمه رفع موضوع دليل آخر بحيث لا ـ يبقى له مورد فيوجب اللغويه فيتقدم الدليل المحكوم على الحاكم ح دفعا لمحذور لغويه الجعل كما ان الاستصحاب رافع لموضوع قاعده التجاوز فى جميع مواردها على ما مر ثم تقدم القاعده عليه فتجرى هى دونه.

و من هنا يظهر أيضا: ان الدليل الحاكم يجب ان يكون أخص من المحكوم دلاله اما أخص مطلقا أو من وجه إذ لو كان أعم مطلقا أو مساويا استلزم لغويه فى ناحيه الدليل المحكوم مع فرض تأثير الحكومه و هو ظاهر.

و من آثاره ان الدليل الحاكم يتصرف فى المراد الجدى من الدليل المحكوم كالتخصيص من غير ان يتصرف فى المراد الاستعمالى منه فيصير مجازا و هذا بخلاف الورود فان الدليل الوارد لا يتصرف لا فى المراد الجدى من المورود عليه و لا فى المراد الاستعمالى منه.

ص: ۲۸۲

قوله أو كانا على نحو إذا عرضا إلخ: (۱) يريد بهذا القسم و الّذى يليه بيان حقيقه الورود و انه كون الدليلين بحيث إذا عرضا على العرف وفق بينهما بجعل أحدهما قرينه على التصرف فى الآخر أو جعل كليهما قرينه على التصرف فى كليهما أو فى أحدهما المعين.

و فيه أولا ان هذا لا يلائم ما صرح به كرارا ان الورود رفع أحد الدليلين موضوع الآخر فان ذلک وصف لا حق لذات المدلول لا من حيث جهه الدلاله فلا معنى لإرجاع الأمر إلى العرف و انتظار توفيقه إذ العرف لا شأن له الا تشخيص المفاهيم دون تشخيص اقتضاءات أقسام الجعل.

و ثانيا ان هذا القسم من الورود و هو توفيق العرف بينهما بالتصرف فى أحدهما ان كان لجعله الآخر قرينه على هذا التصرف فيكون توفيقه لجعله أحدهما قرينه على التصرف فى الآخر فيتحد مع النسبه بين الظاهر و الأظهر على ما سيجی ء من قوله و لا تعارض أيضا إذا كان أحدهما قرينه على التصرف فى الآخر اه و ان كان التوفيق غير متکئ على القرينه كان فهما من غير دلاله و هو ظاهر الفساد.

و ثالثا ان الشق الأول من القسم الثانى و هو توفيق العرف بجعل كليهما قرينه على التصرف فى كليهما لا مصداق له خارجا فان

لازمه الورود من الجانبين أو ورود المجموع على المجموع و لا مصداق له هذا كله مع ما فى العباره من الاختلال فان ظاهر قوله أو بالتصرف

ص: ۲۸۳

فيهما فيكون اه ان يكون التصرف فى المجموع موجبا لكون المجموع قرينه على التصرف فى المجموع و لا معنى محصل له و كذا لفظ الآخر فى قوله و لو كان الآخر أظهراه زائد مستدرک كأنه من سهو القلم.

قوله إلّا بما أشرنا سابقا و لاحقا اه: (١) قد عرفت ما فيه فلا نعيد.

قوله و اما بناء على حجيتها من باب السببيه اه: (٢) و اما على ما قدمناه من معنى جعل الحجيه فى الأمارات فهو و ان كان المتوسط بين الطريقيه و السببيه من جعل الحكم الظاهرى فى مورد الأماره مع كون ملاكه هو ملاک الحكم الواقعى لكن الأصل فيه أيضا السقوط ببيان نظير بيان السببيه فان الملاک حيث كان هو الملاک الواقعى بعينه فجهه الحكايه و الإيصال ملحوظه فى الأماره و لا ملاک مع العلم بكذب الحالى.

قوله منها ما دل على التخيير على الإطلاق اه: (٣) أقول اما روايه ابن جهم فصدرها مشتمل على ذكر موافقه الكتاب و السنه و هكذا عن الحسن بن جهم انه قال قلت للرضا عليه السلام تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه قال ما جاءک عنا فقسه على كتاب اللّه عزّ و جهل و أحاديثنا فان كان يشبهها فهو منا و ان لم يكن يشبهها فليس منا قلت يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقه بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق فقال إذا لم تعلم

ص: ۲۸۴

فموسع عليک بأيهما أخذت و اما روايه الحرث بن المغيره فهى اقرب إلى نفى احتمال الخلاف عن خبر الواحد و حجيته منها إلى التخيير الابتدائى نعم روايه على بن مهزيار لا غبار عليها.

قوله و منها ما دل على التوقف مطلقا اه: (١) كما فى السرائر عن محمد بن عيسى قال أقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه إلى أبى الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال نسألک عن العلم المنقول إلينا عن آبائک و أجدادک قد اختلفوا علينا فيه كيف العمل به على اختلافه و الرد إليک فقد اختلف فيه فكتب و قرأته ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه إلينا.

أقول و فى معناه غيره.

قوله و منها ما دل على ما هو الحائط اه: (٢) كروايات الوقوف عند الشبهات و ان كان ورودها فى ضمن اخبار آخر كمقبوله ابن حنظله و غيرها ربما أوجب تفسيرها أو تقييدها.

قوله و منها ما دل على الترجيح إلخ: (٣) مثل مقبوله عمر بن حنظله المرويه فى الجوامع الثلث و غيرها عنه قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاه أ يحل ذلک قال

علیه السلام من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل فانما تحاکم إلی الطاغوت و ما یحکم له فانما یأخذه سحتا و ان کان حقه ثابتا لأنه أخذ بحکم الطاغوت و من امر

اللّه ان یکفر به قال اللّه عزّ و جل یریدون ان یتحاکموا إلی الطاغوت و قد أمروا ان یکفروا به قلت فکیف یصنعان و قد اختلفا قال علیه السلام ینظران إلی من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما فإذا حکم بحکم فلم یقبل منه فانما بحکم اللّه استخف و علینا رد و الراد علینا راد علی اللّه و هو علی حد الشرک باللّٰه قلت فان کان کل واحد منهما اختار رجلا من أصحابنا فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما فاختلفا فیما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثکم قال الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث و أورعهما و لا یلتفت إلی ما یحکم به الآخر قلت فانهما عدلان مرضیان عند أصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الآخر قال ینظر إلی ما کان من روایتهما عنا فی ذلک الّذی حکما به المجمع علیه بین أصحابک فیؤخذ به من حکمها و یترک الشاذ الّذی لیس بمشهور عند أصحابک فان المجمع علیه لا ریب فیه و انما الأمور ثلاثه امر بین رشده فیتبع و امر بین غیه فیجتنب و امر مشکل یرد حکمه إلی اللّه قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم قال قلت فان کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم قال ینظر ما وافق حکمه حکم الکتاب السنه و خالف العامه فیؤخذ به و یترک ما خالف الکتاب و السنه و وافق

العامه قلت جعلت فداک أ رأیت ان کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنه فوجدنا أحد الخبرین موافقا للعامه و الأخری مخالفا بأی الخبرین یؤخذ قال ما خالف العامه ففیه الرشاد قلت جعلت فداک فان وافقهم الخبران جمیعا قال انظروا إلی ما یمیل إلیه حکامهم و قضاتهم فاترکوه جانبا و خذوا بغیره قلت فان وافق حکامهم الخبرین جمیعا قال إذا کان کذلک فأرجه وقف عنده حتی تلقی إمامک فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات و اللّه المرشد.

و خبر غوالی اللئالی عن العلامه مرفوعا إلی زراره قال سألت أبا جعفر علیه السلام فقلت جعلت فداک یأتی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان فبأیهما آخذ فقال علیه السلام یا زراره خذ بما اشتهر بین أصحابک و دع الشاذ النادر فقلت یا سیدی انهما معا مشهوران مأثوران عنکم فقال خذ بما یقول أعدلهما عندک و أوثقهما فی نفسک فقلت انهما معا عدلان مرضیان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامه فاترکه و خذ بما خالف فان الحق فیما خالفهم فقلت ربما کانا موافقین لهم أو مخالفین فکیف اصنع قال اذن فخذ بما فیه الحائطه لدینک و اترک الآخر قلت فانهما مما موافقان للاحتیاط أو مخالفان له فکیف اصنع قال اذن فتخیر أحدهما و تأخذ به و دع الآخر.

أقول و هاهنا عده اخبار آخر یدل بظاهرها علی الترجیح غیر انها مختلفه فی عد المرجحات فبعضها قد اقتصر علی ذکر موافقه القوم و

ص: ٢٨٧

مخالفتهم فقط أو على موافقه الكتاب و السنه و مخالفتها أو اقتصر على موافقه الكتاب و السنه و مخالفتها و موافقه العامه و مخالفتهم و بعضها جمع بين الموافقه و المخالفه الكتاب و السنه و للعامه و الشهره و الشذوذ و لم يرد على ذلك.

قوله فالتحقيق ان يقال اه: (١) و الّذى ينبغى ان يقال ان المقبوله لا- إشكال ان مورد صدرها حجيه حكم الحاكم فى رفع المخاصمه و المعتبر فيه امران النّظر و ان يكون النّظر فى حديثهم و اثره جعل حكمه حكم الإمام عليه السلام.

ثم قوله قلت فان كان كل واحد منهما يختار رجلا من أصحابنا اه بعد الفرض السابق من غير تعرض لوصف جديد فيهما يدل على كون كل منهما ذا نظر و اجتهاد فى حديثهم.

ثم قوله فاختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم اه يدل على كون منشأ الاختلاف هو الاختلاف فى مدركى حكميهما و ان التعارض هناك لا بين النظرين و لو فى روايه واحده.

ثم قوله قال الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما إلخ حيث أناط الترجيح بالحكم و المرجوحيه به من غير تعرض للروايه يدل على انه ترجيح بين الحكمين بالذات و ان استلزم ذلك ترجيح روايه الحكم الراجح بوجه لكنه للحكم بالذات و من المعلوم ان الحكم و الإفتاء انما جعلت حجه لكشفه عن حكم الإمام واقعا و كشفه عن الواقع بالنسبه

ص: ٢٨٨

إلى المتحاكم و المستفتى يتقوم بكون مدركه و هو الحديث صادقا حتى لا يكذب و خبره الحاكم المستنبط حتى لا يتخبط و عداله الحاكم حتى لا يكذب و لا يضل المستفتى و المتحاكم و احتياطه و ورعه فى جميع ذلك فالعداله و الفقاهه و الصدق فى الحديث مقومات للحكم و الفتوى و ترجيح الحكم انما هو بمزيته بهذه المقومات فهذه مزايا ترجيح الحكم على الحكم غير مربوطه بترجيح الروايتين المتعارضتين.

ثم قوله قلت فانهما عدلان مرضيان إلى قوله قال ينظر إلى ما كان من روايتهم إلخ شروع فى علاج التعارض بين الروايتين من حيث هما روايتان من غير نظر إلى النّظر و الاجتهاد منهما.

و قوله المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به اه ظاهره ترجيح الحجه على الحجه لا تمييز الحجه عن اللاحجه لكن تعليله بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه اه يدل على ان ترجيح المشهور انما هو لكونه لا ريب فيه لا لأنه لا ريب فيه تعبدا بمعنى جعله حجه كيف ما كان و لا لكونه لا ريب فيه لذاته عقلا بحيث لا يختلف وصفه إذ لا يلائمه الفقره اللاحقه من فرض مشهورين و بيان علاجهما بل لأنه لا ريب فيه بالقياس إلى الشاذ الّذى فى قباله ففيه الريب أى ان مقابلته مع المشهور يجعله ذا ريب فيسقط عن الحجيه فالكلام بالحقيقه مسوق لإسقاطه عن الحجيه لا- لإعطاء مزيه للمشهور و يشهد بذلك قوله و انما الأمور ثلاثه إلخ و تمسكه بقول رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فالترجيح من باب تمييز الحجه عن اللاحجه لا ترجيح

ص: ٢٨٩

الحجه على الحجه.

ثم قوله قلت فـان كـان الخبر ان عنكم مشـهورين إلى قوله قـال ينظر إلى مـا وافق حكمه حكم الكتـاب و السـنه و خـالف العامه فيؤخـذ به اه كـذلك لا يزيد على تمييز ما لا ريب فيه عما فيه الريب و يشـهد به قوله بعده قلت جعلت فداك إلى قوله ما خالف العـامه ففيه الرشـاد اه فـان الجمع بين المرجحين المميزين كـأنه أوهم السائـل ان مخـالفه العـامه غير مؤثره فى ذلـك امـا موافقه الكتـاب و السـنه و مخالفتهمـا فلم يكن ريب فى تأثيرهمـا فى أصـل الحجيه عقلا فان الأحكام المتفرعه على أصل إذا خالفته لم يعتن بها و بحجيتها العقلاء قطعا.

على ان المنع عن الأخـذ بخصوص مخـالف الكتاب و السـنه مما اتفق على روايته الفريقان عن رسول اللّه صـلى اللّٰه عليه و آله و تكاثرت الروايه به عن أئمه أهل البيت عليهم السلام.

و اما موافقه القوم فقـد يشك فى حاله فقوله ما خالف العامه ففيه الرشاد اه بيان لكونه وحده مرجحا و قد أخذ فيه وصف الرشاد بنحو قصـر الاـفراد أو التعيين فيكون المطلوب نفى الرشاد عن الموافق للعامه و إثبات الريب فيه كما يشـهد به أيضا قوله فى آخر الكلام فان الوقوف عند الشبهات خير اه.

على انه مما لا يساعد عليه بناء العقلاء فى أموراتهم فان الاخبار انما تؤخذ من النقله عندهم إذا لم يحرز دستهم و إلّا فلا وثوق و لا عمل

ص: ۲۹۰

و يطابقه مرفوعه الأرجانى قال الراوى قال لى أبو عبـد اللّه عليه السـلام أ تـدرى لم أمرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامه فقلت لا نـدرى فقـال ان عليـا عليه السـلام لم يكن يـدين اللّه بـدين الاـ خالف عليه الأمه إلى غيره إراده لإبطال امره و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السـلام عن الشـى ء لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضـدا من عندهم جعلوا له ضدا ليلبسوا على الناس (الحديث) و نظير ذلك منقول فى حق بعض الأئمه غيره عليه السـلام و هـذا ربما صـدر عن القوم احتياطا فى الـدين بزعمهم لعدهم الشيعه و أئمتهم مبتدعين و مخالفتهم اجتنابا عن طريقه المبتدع هذا.

و أضف إلى ذلك وجود التقيه فى الصدر الأول على أشد ما يكون.

فقـد تبين ان اعتبـاره عليه السّـلام هـذه الأوصـاف الثلث أعنى الشـهره و الشـذوذ و موافقه الكتاب و السـنه و مخالفتهما و مخالفه العامه و موافقتهم من جهه تأثيرها فى حجيه الخبر بالتقديم لا إيجادها مزيه فى أحد الخبرين.

و يظهر بذلك ان لا تنافى بين هذا الخبر و بين ساير اخبار العلاج حيث اشـتمل بعضـها على الشـهره و الشذوذ فقط و بعضها على موافقه الكتـاب و مخـالفته فقـط و بعضـها على مخالفه العامه و موافقتهم فقط و بعضـها على أزيـد من واحـد منها و بعضـها على الاختلاـف فى الترتيب إذ الواحـد و الجميع من هـذه المزايا الثلث مشتركه فى تقـديم الحجيه عقلاـ من غير تعبـد أصـلا فالروايه وارده مورد الإمضاء إرشادا إلى ما بنى عليه العقلاء فى المقام

ص: ۲۹۱

من إسقاط الرجوع عن الحجيه رأسا و التوقف.

و قوله عليه السلام إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك اه يوافق ذلك إذ من المعلوم ان نفس لقاء الإمام من حيث انه لقاء غير رافع للشبهه و انما الرافع بيانه عليه السلام لا نفسه المقدسه و لا بيانه الشفاهى بل مطلق البيان الوارد عنهم عليهم السلام و لو بالنقل.

على ان عده من اخبار الباب بحسب المساق يشعر به بل يدل عليه كما رواه الكشى عن المفضل قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يوما و دخل عليه الفيض بن المختار فذكر له آيه من كتاب اللّه فأولها أبو عبد اللّه فقال له الفيض جعلنى اللّه فداك ما هذا الاختلاف الّذى بين شيعتكم قال و أى الاختلاف يا فيض فقال له الفيض انى لأجلس فى حلقهم بالكوفه فأكاد ان أشك فى اختلافهم فى حديثهم حتى ارجع إلى المفضل بن عمر فيوقفنى من ذلك على ما تستريح إليه نفسى و تطمئن إليه قلبى فقال أبو عبد اللّه أجل هو كما ذكرت (الحديث) و فى عده منها الإرجاع فى رفع الشبهه إلى مثل زراره و محمد بن مسلم و أبى بصير و زكريا بن آدم و نظرائهم.

و فى بعضها تفسير معنى رد الحديث إلى اللّه و رسوله بإرجاعه إلى الكتاب و السنه ففى النهج فى عهد على عليه السلام للأشتر: و الرد إلى اللّه الأخذ بمحكم كتابه و الرد إلى الرسول صلى اللَّه عليه و آله الأخذ بسنته الجامعه غير المفرقه» و فى تفسير العياشى عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب اللّه و على أحاديثنا فان

ص: ۲۹۲

أشبهها فهو حق و ان لم يشبهها فهو باطل.

و فى الكافى عن أبى حيون مولى الرضا عليه السلام ان فى أخبارنا محكما كمحكم القرآن و متشابها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها و لا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا (الحديث) و بالجمله الإرجاء و التوقف و الرد إلى اللّه و رسوله و إلى الإمام غير التسليم بل هو عرض الشبهه على ما ترتفع به الشبهه و لا يتفاوت فيه البيان الشفاهى و البيان النقلىّ فلا وجه لدعوى ان المقبوله مختصه بزمان الحضور لا الأعم.

و بذلك يظهر ان لا تعارض بين هذا الخبر و ما يوافقه عن اخبار التوقف و بين الاخبار الداله على التخيير الابتدائى فان التخيير راجع إلى مرتبه العمل بخلاف التوقف فانه ناظر إلى مرحله العلم و التصديق و لذا ربما لم يناف التوقف الاجتماع مع ساير المراتب كما فى روايه الاحتجاج عن سماعه قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به و الآخر ينهانا قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل عنه قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما خالف العامه (الحديث) فالاخبار لا تنافى ما بنى عليه العقلاء من التوقف علما و التخيير عملا.

و اما اخبار الاحتياط فلسانها لا يقضى بأزيد من حسن الاحتياط المطلق فى جميع الموارد من غير اشعار بكونه من أسباب العلاج.

و اما مرفوعه زراره فان كان المراد فيها بترجيح المشهور على

ص: ۲۹۳

المشهور بالأعدليه و الأوثقيه التميز فى مورد يجعل أحد المشهورين الآخر ذا ريب فيسقط عن الحجيه كانت موافقه للمقبوله و إلّا فهى روايه شاذه تبطل نفسها نفسها فتبين من جميع ما مر ان لا تعارض بين اخبار الباب أصلا و انها متفق فى معنى واحد من غير تعارض و هو الإرشاد إلى ما بنى عليه العقلاء فى تعارض الخبرين بينهم من التوقف فى مقام الحكم و التخيير فى مقام العمل.

قوله كما هو موردهما اه: (۱) كون مورد المرفوعه هو التخاصم و التنازع فيه خفاء.

قوله لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه اه (۲) فيه ما مر نعم هى مختصه بصوره احتمال الوصول إلى بيانه عليه السلام أعم من الشفاه و النقل و لذا ما ارجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح لا لما ذكره المصنف ره.

قوله لكفايه إراده المختار اه: (۳) ليس المراد به ان الإراده مرجحه بذاتها كما قيل بل ان الإراده لا تخلو من مرجح علمى فى ظرفها و ليس من اللازم مطابقته لمرجح الخبر و هو ظاهر فمن الممكن ان تتعلق الإراده بفعل المرجوح مستنده إلى مرجح آخر غير ما فى الخبر و دعوى ان لا ـ مرجح للفعل الا ذلك مجازفه قوله و لا يخفى ما فى الاستدلال بها إلخ: (۴) قد عرفت فيما مر ضعف هذه المناقشات فارجع نعم اشتمال الروايات

ص: ۲۹۴

على مثل الأعدليه و الأورعيه مما يوهن أصل الاستدلال.

قوله مع ما فى عدم بيان الإمام الكليه: (۱) هذا وارد على أصل القول بالمرجحات فهو مشترك الورود بين من يرى التعدى عن المرجحات المنصوصه و من يرى الاقتصار عليها.

قوله و ما فى امره عليه السلام بالإرجاء: (۲) إذ لو كان ترجيح بغير المرجحات المنصوصه كان عليه عليه السلام بيانه قبل ذكر الإرجاء فهو مدفوع بالإطلاق. و فيه ان المرجحات الراجعه إلى كاشفيه الروايه جميعها راجعه إلى الصدق و الوثوق و قد ذكرهما و اما نحو الشهره الفتوائيه و الأوليه الظنيه فالأوّل غير محقق المصداق فى زمان الحضور و الثانى غير مؤثر لعدم حجيه الظن.

قوله بل إلى كل مزيه اه: (۳) هذا انما يتم لو كان للتعدى وجه غير كون ملاك الترجيح قوه دليليه الدليل و كاشفيته.

قوله بملاحظه التحير فى الحال اه: (۴) لو كان التنافى الابتدائى موجبا لشمول الروايه للظاهر و الأظهر كان موجبا لشمولها لمورد الورود و الحكومه أيضا و الجواب الجواب.

قوله أو للتحير فى الحكم واقعا اه: (۵) يدفعه عدم التعرض فى الجواب لهذه الجهه أصلا و بذلك يدفع الاعتراض التالى أيضا.

ص: ۲۹۵

قوله بخلاف العكس إلى قوله بوجه دائر اه: (۱) الدور معى غير حقيقى على ما عرفت نظيره فى تقديم الأماره على الأصل فى آخر الاستصحاب و الكلام هاهنا نظير الكلام هناك.

قوله يشكل الأمر فى تخصيص الكتاب إلخ: (۲) قد عرفت فى مبحث القطع ان العلم شأنه التنجيز و ان كل ما يتعلق بالتكليف و يتم به امره فهو راجع إلى مرتبه الفعليه يجب تحققه قبله و إلّا لم يتحقق فعليه التكليف و على هذا فلو فرض مقارنه إظهار تكليف ما بمفسده ملزمه أو إخفائه بمصلحه ملزمه كان لازمه عدم بلوغ التكليف قبل انقضاء المانع إلى مرتبه الفعليه هذا.

و الّذى ينبغى ان يقال فى المقام ان الأدله متراكمه على إكمال الدين قبل رحله النبى صلى اللّٰه عليه و آله و لازمه اشتمال الكتاب و السنه على كل حكم شرعى و ما يحتاج إليه ذلك من البيان ثم اختفاء بعض ذلك بعد رحله النبى صلى اللّٰه عليه و آله انما هو لأمور خارجه غير راجعه إلى ناحيه الشارع و من الثابت المقرر فى محله أيضا ان الإمام وظيفته بيان الأحكام دون التشريع و على هذا فلا يكون تأخر التخصيص الواقع فى كلام الإمام عن عمومات الكتاب و السنه من قبيل تأخر البيان عن وقت الحاجه بل من قبيل البيان لما خفى من الدين لأسباب خارجيه و علل اتفاقيه فلا إشكال من رأس.

فان قلت ان الأصحاب يعاملون مع كلمات الأئمه معامله الكلام المشرع دون الكلام الحاكى عن التشريع كما تراهم يستفيدون

ص: ۲۹۶

خصوصيات الجعل من خصوصيات ألفاظ الروايه.

قلت لا يدل ذلك على أزيد من دعوى الاتحاد و المطابقه بين الحاكى و المحكى و التفسير و المفسر.

فان قلت ان عده من الروايات يدل على ذلك كما استدل فى بعضها على ذلك بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم (الآيه) و غير ذلك.

قلت لا يدل ذلك على أزيد من افتراض طاعه الإمام فيما يقول كالرسول و اما ان وجهه ثبوت مقام التشريع فى حقهم أو حق الحفظ و البيان فلا دلاله فيها على ذلك لو لم يدل التمسك بالآيه على الثانى على انها اخبار آحاد معارضه بأخرى و لا يركن إليها فى أصول المعارف الدينيه و هو ظاهر.

و يتبين بذلك كله ان لا معنى لنسخ الكتاب بالروايات الوارده عن الأئمه عليهم السلام.

و اما نسخ الكتاب بالسنه النبويه فهو و ان كان جائزا بالنظر إلى مثل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا.

(الآيه) حيث يقضى بكون حكمه صلى اللّٰه عليه و آله حكمه تعالى فجواز نسخ الكتاب بالكتاب يقضى بجواز نسخ الكتاب

بالسنه لكن الخبر المتفق على نقله بين الفريقين عن النبى صلى اللّه عليه و آله فى نفى صدور ما يخالف الكتاب عنه صلّى اللّه عليه و آله يدل على نفى نسخ الكتاب بالسنه بلا ريب و هو

ص: ۲۹۷

الظاهر من مثل قوله تعالى و انه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد (الآيه) إذ إطلاقه يشمل إتيان الباطل من غير القرآن إليه سواء كان من غير اللّه سبحانه أو من جانبه تعالى بغير القرآن كالحديث القدسى و السنه النبويه أو كتاب آخر ينزل بعد القرآن فينسخه و اما النسخ لبعضه ببعضه الآخر فلا يكون من قبيل إتيان الباطل بل تحديد البعض للبعض و مثله قوله تعالى انا أنزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شى ء (الآيه) فتبين ان القرآن لا ينسخ بغيره مطلقا.

قوله و لأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى اه: (۱) و هذا بالحقيقه يرجع إلى الاصطلاح بتسميه تقييد كل إطلاق استمرارى بالنسخ و ان لم يشتمل على حكم فعلى ثابت حدوثا فيرجع النزاع لفظيا و من الممكن ح ان يصدق النسخ على كل تخصيص منفصل فتدبر فيه.

قوله لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقيه اه: (۲) قد عرفت ان وجه جعل الطرق و الأمارات إلحاقها بالقطع و جعل الجميع بجعل واحد و على هذا فحال الخبر المظنون الصدور المتعين حمله على التقيه حال مقطوع الصدور من غير فرق.

قوله فقضيه القاعده فيها و ان كانت ملاحظه إلخ.

(۳) الأولى بناء المسأله على مسأله الظاهر و الأظهر بان يقال لا إشكال

ص: ۲۹۸

انه إذا ورد عام و خاص مثلا كان بناء العرف على أخذ الخاصّ قرينه على التصرف فى العام إلّا إذا كان العام بمدلوله آبيا عن التخصيص بان لا يكون الخاصّ أظهر من العام فلو فرض دليلان متباينان ثم تأيد أحدهما بعام كقوله أكرم العلماء و أكرم زيد أو لا تكرم زيدا فهل النسبه بين الخاصّ المنافى و العام نسبه الظاهرين أو نسبه الظاهر و الأظهر فعلى الأول يقدم الخاصّ الموافق لتأييده بالعامّ و يطرح المخالف و على الثانى يبقى التعارض و الظاهر من بناء العرف عد المقام من قبيل الظاهرين.

و على هذا فأخبار طرح مخالف الكتاب يشمل الدليل المخالف فيما نحن فيه إذ ملاك عدم شمولها لمورد العام و الخاصّ و المطلق و المقيد هو كونهما من مصاديق الظاهر و الأظهر عند العرف و قد عرفت ان ما نحن فيه ليس من مصاديقه فلا مانع من شمول الاخبار المذكوره له.

و من هنا يظهر ان الاستدراك بقوله اللهم إلّا ان يقال إلى آخر ما قال لا ينفع شيئا و الحمد للّه.

ص: ۲۹۹

مباحث الاجتهاد و التقليد

قوله لوضوح انهم ليسوا فى مقام بيان حده اه: (١) مجرد اتفاق الباحثين فى مصاديق المحدود لو فرض لا يوجب الاتفاق فى حقيقه المحدود حتى يلزمه كون الحدود المختلفه المذكوره من قبيل التعريف اللفظى فان الاتفاق فى مصاديق نوع الإنسان مثلا لا يوجب الاتفاق فى حقيقته حتى تكون حدوده المختلفه المذكوره تعريفات لفظيه و هو ظاهر و يكشف عن اختلافهم على خلاف ما يقوله ره بحثهم فى التعريف طردا و عكسا.

و كيف كان فهذا منه رحمه الله جرى على ما جرى عليه فى موارد التعريفات الموردة فى هذا الفن انها تعريفات لفظيه و شروح للأسماء على ما يعتوره أهل اللغه فى بيان معانى الألفاظ و قد نبهنا مرارا ان شرح الاسم غير التعريف اللفظى و الدليل عليه ان الحدود الحقيقيه المشتمله على جميع الاجزاء الذاتيه لو فرضنا ارتفاع الوجود عن محدوداتها عادت مفاهيم فقط مثل مفاهيم التعريفات اللفظيه كالبشر و الحيوان الناطق

ص: ٣٠٠

مثلا بالنسبه إلى الإنسان و من الضرورى ان بينهما فرقا من حيث انا إذا جددنا فرض وجود المحدود عادت الحدود حدودا حقيقيه للمحدودات دون التعريفات اللفظيه.

قوله ضروره عدم الإحاطه بها بكنهها اه: (١) قد حقق فساده فى محله.

قوله أو بخواصها الموجبه لامتيازها عما عداها اه: (٢) هذا من أعجب الاشتباه إذ ليس للأشياء الا الذاتيات و الاعراض الخاصه و العامه و إذا فرض عدم العلم بشى ء بذاتياته و خواصها و الفرض تحقق علم ما كان العلم بالأشياء بأعراضها العامه الغير المقتضيه لتميزها عما عداها فلم يتميز شى ء عن شى ء فى التصورات و لا موضوع عن محمول و بالعكس فى التصديقات فلم يحصل علم بشى ء و قد فرض خلافه هف و الشى ء أيضا لا يكون أعم من شى ء و لا أخص الا بتميز و الفرض خلافه هف.

قوله فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجه عليه اه: (٣) الأولى ان يراد بالحجه الحجه على المستنبط بالفعل دون مطلق الحجه فان الحجه الواحده ربما حصلت لفقيه فعلم بها حكمه الفعلى و حصلت لآخر و خاصه بمرور الزمان و لا تراكم الأنظار فلم يعلم بواسطته الحكم الفعلى فى حقه و حصلت لثالث غير بالغ مرتبه الاجتهاد فى الزمانين جميعا فلم يحصل له علم بحكمه الفعلى أيضا و هو ظاهر.

و اعلم ان الاجتهاد حيث لم يرد بلفظه فى لسان الأدله و هو بعينه

ص: ٣٠١

موضوع فى الشرع لأحكام كوجوب العمل بما ادى إليه و نفوذ الحكم و وجوب رجوع المقلد إليه و غير ذلك فالأولى تجريد مفهومه بحيث ينطبق على موضوع تلك الأحكام.

فنقول: ان من المعلوم ان مراد الشارع و غايه الجعل الشرعى هو متن أفعالنا التى ينطبق عليها المجعولات الشرعيه بحيث لو فرض صحه تحقق الأفعال عقيب جعل الشارع من غير واسطه أصلا كالتبليغ و الوصول و العلم و القواعد العقلائيه المتوسطه ثم المراد

من غير تخلل واجب زائد و إذ كان الواجب هو متن الفعل فالذى يتوقف عليه الفعل من حيث انه إرادى هو العلم لكن لا كل علم بل العلم الجزئى الّذى ينطبق عليه الفعل الجزئى دون الكلى الّذى له افراد كثيره.

و كيف ما كان فلو حصل هذا العلم أو الاعتقاد الجزئى فى جميع المجعولات أو فى بعضها بنفسه مع فرض فقدان جميع ما يتوقف عليه كان المطلوب حاصلا فالمعتبر هو حصول هذا العلم الجزئى المنطبق عليه العمل الّذى يوجب تنجز التكليف سواء حصل معه ساير العلوم المتعلقه بسائر الأعمال أو لم يحصل إذ الّذى يفرض حصوله لمن له ملكه التحصيل مثل ما يحصل لغير ذى الملكه من التنجيز و لا حاجه فى العمل إلى أزيد من علم منجز و المراد بالعلم ما يعد عند العقلاء علما منجزا.

إذا عرفت هذا فان كان المراد بالاجتهاد ترتيب المكلف المقدمات العقلائيه التى ينتج العلم بالتكليف المتوجه إليه كان واجبا عقلائيا لمن

ص: ۳۰۲

يقتدر عليه فى بعض التكاليف أو جميعها هو من مصاديق وجوب تحصيل العلم بالتكليف المولوى و ان كان المراد غير ذلك بل شيئا يسمى باستفراغ الوسع أو بملكه الاستنباط فلا أثر منه فى الأدله و لا موجب للالتزام به.

فان قلت ان الاجتهاد ربما ادى إلى ما ليس بعلم و لا علمى كمؤدى الأصل العملى من وظيفه المتحير.

قلت التكليف الفعلى و لو بحسب الوظيفه معلوم لا محاله.

قوله و التجزى هو ما يقتدر به إلخ: (۱) ظاهر تقابله مع المطلق و تناظره كون التجزى أيضا ملكه كالمطلق كما يظهر ذلك أيضا من كلامه الآتى فى التجزى و ح يتوجه عليه المنع و سنده ما مر من الكلام فى معنى الاجتهاد.

قوله و هذا بالضروره اه: (۲) هذه مقدمات صحيحه لكنها انما تنتج حصول الاقتدار لا ملكه الاقتدار و هو ظاهر و نظيره مسبوقيه حصول الملكه بحصول التجزى فان كل ملكه أى صفه راسخه متعذره الزوال أو متعسرتها انما تحصل بعد تكرر الأحوال أى الصفات القابله الزوال و الأفعال الزائله و لا يلزم من ذلك كون الأحوال راسخه كالملكه و هو ظاهر.

و نظيره أيضا قوله أخيرا و بساطه الملكه و عدم قبولها التجزئه لا يمنع من حصولها بالنسبه إلى بعض الأبواب إلى آخر ما قال ره.

ص: ۳۰۳

قوله للزوم الطفره اه: (۱) الطفره قطع المتحرك المسافه من غير قطع اجزائها أو بعضها و لازمه كون ما وقع فيه الطفره تدريجى الحصول غير مستقره فلا معنى للطفره فى الأمور الثابته الراسخه الغير المتغيره و الملكات من هذا القبيل فلا معنى لإثبات سبق الملكه بالحال بلزوم الطفره.

قوله إلّا ان قضيه المدارك حجيته اه: (۲) و اما على ما استفدنا عليه حقيقه الاجتهاد فالامر أوضح.

قوله فلو كان غرضهم بالتصويب اه: (٣) أقول قد عرفت فيما مر ان الأحكام غير موجوده فى الواقع حقيقه بل أمور اعتباريه قائمه الذات بالمعتبر و ما كان هذا شأنه فهو غير محققه فما يتصور من أحكام واقعيه غير متغيره عما وقعت عليه اعتبار ثان تال للاعتبار الأول و قد عرفت أيضا ان كون التكاليف و الأحكام بحيث لا يترتب عليها آثارها من انبعاث المكلف و كذا ترتب ما يترتب عليه يوجب ان يكون الملاك الّذى يقتضى تحقق التكليف و جعله مقتضيا لجعل العلم و العلمى طريقا إلى التكليف فملاك الحكم القائم بالجاعل هو الملاك لجعل العلم و العلمى طريقا كاشفا عن التكليف و قد عرفت ان معنى جعل الطريق جعل العينيه بين الطريق و الواقع و لازمه كون مؤدى الطريق و القضيه الواقعه فى هذا الظرف عين التكليف المظروف للواقع و لازم ذلك اتساع وجود التكليف الواقعى بحيث ينطبق على الحكم الفعلى

ص: ٣٠٤

الّذى فى مورد الطريق مطلقا سواء وافق الواقع أو خالفه فان معنى طريقيه الطريق ان لا شأن لها إلّا إراءه الواقع فما يريه الطريق من حيث هو طريق هو التكليف الواقعى الواحد الّذى جعله الشارع مع بقائه من حيث نفسه على واقعيته.

فان قلت لازم ذلك ان يترتب آثار الحكم الحقيقى و التكليف الواقعى أيا ما كان على الحكم الظاهرى عند المخالفه فعند كون الحكم الواقعى حرمه و الظاهرى وجوبا مثلا يترتب عليه العقاب و الثواب معا و هو التزام بما لا يلتزم به أحد إلى غير ذلك من المفاسد فى التجزى و نحوه.

قلت كلا فان هذه العينيه لا تؤثر أثرا الا كون التكليف الّذى فى مورد الطريق تكليفا فعليا ذا إلزام فعلى حفظا للملاك الأولى بنحو الأكثريه دون الدوام فان هذه العينيه اعتباريه غير حقيقيه و الاعتبار كما عرفت مرارا إعطاء حد شى ء لشى ء لغايه ترتب آثار الشى ء الأول للثانى و انما اعتبر فيما نحن فيه كون التكليف الفعلى عينا للتكليف الواقعى ليحفظ بنحو الأكثريه الملاك الّذى يحفظه التكليف الواقعى بنحو الدوام و لم يجعل العينيه بفرض ان يترتب عليه عقاب الواقع أو ثوابه أو نحو ذلك.

فان قلت فيلزم على ذلك وقوع الحكم الظاهرى فى عرض الحكم الواقعى لا فى طوله فيكون حكما واقعيا مثله و هو خلاف الفرض.

قلت جعل مؤدى الطريق عين الواقع اعتبارا انما يوجب كون

ص: ٣٠٥

المؤدى عين الواقع فى ظرف اعتباره لا مطلقا و بعباره أخرى يوجب تحقق الحكم الواقعى مع الحكم الظاهرى فى مرتبه الحكم الظاهرى دون العكس فمرتبه كل منهما محفوظه.

فان قلت هذا الّذى ذكر انما يتم فيما بين الحجج الطريقيه و الواقع و اما فيما بين الحجج الظاهريه كالبراءه و الاستصحاب و التخيير و بين الواقع فلا وجه صحه لها.

قلت قد عرفت فى أوائل الظن ان حال الأصول العمليه بالنسبه إلى الحجج العلميه قريب من حال الحجج العلميه بالنسبه إلى

الواقع غير ان النسبه بين الواقع و الحجج العلميه هى الورود و بين الحجج العلميه و الأصول هى الحكومه بالبيان الّذى أوردناه فى محله.

إذا عرفت هـذا علمت ان من الممكن ان يـدعى ان ما أدت إليه الطرق و الأمارات على كثرتها هو حكم اللّه الواقعى على وحدته إذ من المعلوم ان الآخـذ بـالحكم الظـاهرى الفعلى أخـذ بحكم اللّه و مطيع له و لو لا ـ ذلك لم يجعل الطريق و يكون ح الاخبار النـاطقه بكون حكم اللّه الواقعى واحـدا مشتركا بين العالم و الجاهل ناظره إلى المرتبه و هو الحكم الواقعى فى نفسه من غير نظر إلى التوسعه المذكوره.

قوله و يكون غير منجز بـل غير فعلى اه: (١) هـذا منـاقض ظاهرا لما ذكره فى مباحث القطع و الظن من كون الحكم الواقعى فعليا مطلقا سواء أصاب الطريق أو أخطأ.

ص: ٣٠۶

قوله أو الاحتياط فيها اه: (١) وجه عدم ذكر التقليد معه غير ظاهر لكونه جاهلا ح و شأنه الرجوع إلى العالم نعم بناء على انحصار مدرك التقليد فى الأدله الشرعيه يمكن توهم ابتنائه على مسأله المشتق.

قوله و ذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول اه: (٢) قد عرفت ان لا فرق بين الأحكام التى فى موارد الطرق بين ان يكون الطريق هو العلم أو الطريق العلمى و ان هناك حكما ظاهريا طريقيا على جميع التقادير.

قوله و هو أخـذ قول الغير للعمـل به اه: (٣) لا ـ ينبغى ان يرتـاب فى ان وجوب تقليـد غير المجتهـد فى الأحكام سواء كان وجوبا شرعيـا أو عقليـا كنفس التقليـد من الاعتبـارات العقلائـيه المحصله عنـدهم و انما الكلام فى معنى التقليـد الّـذى هو الاتباع دون التقليـد بمعنى حكـايه الفعـل من غير جـد إذ الإـراده المتعلقه بالحكايه ح بحيث تكون هى الغايه يمتنع تعلقها بالفعل لغايه نفس الفعل و اما التقليد للغير بمعنى اتباعه فالاتباع لا يجامع الاسـتقلال و من المعلوم ان المتبع مسـتقل فى فعل ما اتبع فيه أو اعتقاده و إلّـا لم يكن فعله أو اعتقـاده و هف بل لو كان فعـدم اسـتقلاله انما هو فى العلم الّـذى ينتـج الفعل أو الاعتقاد كمن يشـرب دواء خاصا لعلمه بوجود مرض خاص ينفعه ذلك ثم يشربه من به ذاك المرض مع جهله بسببه اتباعا

ص: ٣٠٧

للعالم و على هذا فمجرد تحصـيل العلم بما عند العالم من العلم ليس من الاتباع فى شـى ء لوجدانه الاسـتقلال و كذا نفس العلم فـان المتعلم الآخـذ به غير تابع البته فالاتباع عنوان للعمل الجوارحى أو الجوانحى من حيث عـدم اسـتقلال الفاعل التابع فى العلم الّـذى هو منشائه و لا يتحقق الاتباع بمجرد عـدم سؤال الـدليل على العمل أو أخذه و تعلمه و لا بعمل ينطبق على عمل من حيث انه مطابقه فقط بل هو تطبيق العمل بعمل الغير من حيث جعله ناشئا عن العلم الّذى عند الغير.

و من هنا يظهر ان إطلاق تعريفه رحمه الله حيث يشمل أخذ قول الغير و رأيه من غير عمل فى غير محله فالتقليد أخذ قول الغير و العمل به.

قوله يكون بديهيا جبليا فطريا: (۱) الأولى بالنظر إلى الأصول المتقدمه ان يقال: ان رجوع الجاهل إلى العالم فى الجمله من البناءات العقلائيه التى يعرفها الكل من غير جهل و إلّا لزم الرجوع فيه إلى العالم فيكون البناء لغوا لتأديته إلى دور أو تسلسل فى التقليد و ذلك ان القضايا الاعتباريه خارجه عن البديهيات موضوعا و امتناع الدور و التسلسل انما هو فى الحقائق لا غير.

قوله و هو الأقوى للأصل و عدم دليل على خلافه اه: (۲) المراد بالأصل هو الأصل المذكور و هو أصاله عدم الحجيه عند الشك فى حجيه شى ء فالأصل عند الشك فى حجيه قول المفضول عند معارضته قول الفاضل عدم حجيته هذا و اما كون خلافه مما لا دليل

عليه فممنوع لبناء العقلاء على ذلك فانهم لا يختلفون فى أقسام الأفعال و أصناف الاحتياجات إلى أصحاب الصناعات فى الرجوع إلى الخبره مع وجود من هو أشد خبره و هو معلوم عندهم.

فان قلت لكنهم فى موارد الأهميه يقتصرون على الرجوع إلى الأعلم دون غيره و من المعلوم ان الأحكام ذوات أهميه.

قلت نعم لكن فيه أولا ان هذا البناء منهم ليس مقصورا على الجاهل بل العالم منهم يرجع أيضا إلى من هو أعلم منه كالطبيب فى المريض المهم مرضا و لا يمكن القول فيما نحن فيه بمثله إذ لا يجوز رجوع المجتهد إلى من هو أعلم منه إجماعا.

و ثانيا ان ما نحن فيه ليس من صغريات تلك الكبرى فان الأهميه فى الأحكام انما هى من حيث ترتب الثواب و العقاب و اما الأحكام الظاهريه الفعليه المأخوذه عن المجتهد فالأعلم و غيره فيها سواء.

قوله و لم يعلم انه القرب من الواقع اه: (۱) فمن المحتمل انه رفع تحير الجهل لا رفع أصله إذا لاتباع لا يرفع الجهل و الأقربيه إلى الواقع ما لم يعنون بعنوان نفس الواقع لم ينفع فى سوق الجاهل إلى نفسه إذ لا بناء عندهم على ذلك.

قوله و الأصل عدم جوازه اه: (۲) الظاهر إرجاعه إلى أصاله الاشتغال و ان العمل على طبق فتوى الميت لا يبرئ الذّمّه عن اشتغالها اليقينىّ و اما إرجاعه إلى الشك فى

حجيه قول الميت و الأصل عدمها فلا يلائمه نفى القول عن الميت.

قوله لعدم بقاء الرّأى معه اه: (۱) عليه منع ظاهر فان للآراء و الأقوال عندهم ثبوتا فى أنفسها لا يختلف باختلاف الأحوال بالموت و الحياه نعم ربما أمكن ان يقال ان رجوع الجاهل إلى العالم لا يصدق مع الموت.

قوله بأنه قضيه استصحاب اه: (۲) الظاهر ان يقال ان التقليد أو لا حيث كان مصداقا لرجوع الجاهل إلى العالم و معنونا بعنوان رفع الحيره فلا حيره معه فى العمل لو عمل به و هذا مما يساعده بناء العقلاء فانهم فى مثل هذا المورد من موارد أعمالهم يعدون

أنفسهم مخيرين فی الرجوع إلی الاحياء من أهل الخبره و البقاء علی ما كانوا يعملون به من قول الأموات.

قوله و فيه منع السيره اه: (٣) و علی المنع منع ظاهر فان من المعلوم ان الاجتهاد لا ينتظم النظام بدونه فان موارد الأعمال علی اختلاف الأشخاص و الأزمنه و الأمكنه و الأحوال إلی ما لا نهايه له لا يمكن تلقيها جميعا من مشرع الحكم إلّا بنحو الاجتهاد و من المعلوم أيضا عدم إمكانه لكل أحد حتی القروی و البدوی و النساء و الصبيان و الضعفاء و لم يؤثر و لم ينقل ان أهل أحد من الرّواه من صبيته و عياله و خدمه رجعوا إلی أحد من الاحياء بعد موته فيما أخذوا منه و لو كان لبان قطعا.

ص: ٣١٠

و هذا آخر الكلام فی الحاشيه و اللّه المستعان و له الحمد تم ليله الاثنين ثالث شهر رجب من سنه ١٣٦٨ كتبه الفقير إلی اللّه عزّ اسمه محمد حسين الطباطبائی نزيل قم المشرفه.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ١٤٢٦ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلی التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلی أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوزت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:
مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات
الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛
JAVA.١
ANDROID.٢
EPUB.٣
CHM.۴
PDF.۵
HTML.۶
CHM.٧

GHB.٨

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونيۀ للكتاب على موقع القائميۀ ويمكن تحميلها على الأنظمۀ التاليۀ

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربيۀ والانجليزيۀ والفارسيۀ

الكلمۀ الأخيرۀ

نتقدم بكلمۀ الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدۀ فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقۀ الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

هاتف المكتب فی طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.